Immanuel Kant.

Ueber den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart.

Von

Julius Rupp.

Der Ertrag ist für das Kantdenkmal in Königsberg bestimmt.

Königsberg, 1857.
In Commission bei Wilhelm Koch.

Rupp

Immanuel Kant.

Ueber den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart.

Von

Julius Rupp.

Der Ertrag ist für das Kantdenkmal in Königsberg bestimmt.

Königsberg, 1857.
In Commission bei Wilhelm Koch.

Vorwort.

Diese Blätter enthalten einen Vortrag für die Festversammlung, durch welche der Königsberger Dissidenten-Verein den Todestag Kants in diesem Jahre zu feiern beschlossen hatte, und Zusätze, von welchen die drei ersten die dem Vortrage zum Grunde liegenden Ansichten näher zu bestimmen suchen, der letzte Kant gegen die Angriffe A. Schopenhauers in Schutz nimmt.

Ich las neulich in der Anzeige einer eben erschienenen Brochüre „es sei der Vorzug der neuern christlichen Philosophie, daß sie an die Spitze und den Anfang ihres Systems nicht mehr das Sein, nicht mehr das Denken, sondern den Willen stellt.“

Das Gebiet des Willens, das Wort in der weitesten Bedeutung genommen, ist groß; es umfaßt das des Gehorsams, unter anderen also den blinden, gewissenlosen Gehorsam des Menschen, der auch bei der Entscheidung über sittliche und religiöse Fragen die Autorität außer sich sucht.

Denkt man bei dem Willen an diese letzte Art des Gehorsams, so fehlt es gegenwärtig allerdings nicht an

Schriftstellern, die es für die Aufgabe der Philosophie ansehn, den Menschen wieder zu überreden, daß ein solcher Wille sein höchstes Gut sei.

Macht man aber diese philosophisch-politische Mode nicht mit, sondern braucht „Wille" nur als einen andern Ausdruck für Selbstbestimmung, so ist während der ganzen geschichtlichen Entwickelung der Philosophie nur einmal und zwar durch Kant der Versuch gemacht worden, nicht das Sein oder das Denken, sondern den Willen zum Princip der gesammten Weltanschauung zu machen.

Dieser Versuch ist gänzlich in Vergessenheit gerathen. Aber die Durchführung desselben ist nach der Ueberzeugung des Verfassers die unerläßliche Bedingung für den Fortschritt der Cultur und für die Sicherstellung und richtige Benutzung aller andern Arten des Fortschritts.

Sollten die folgenden Auseinandersetzungen etwas dazu beitragen können, zur Wiederaufnahme dieses Versuchs zu bestimmen, so wäre der Zweck ihrer Veröffentlichung erreicht.

Königsberg, 5. Juli 1857.

J. Rupp.

Inhalt.

[illegible] Begriffe der Philosophie an- [illegible] daß ein solcher [illegible]

[illegible] philosophisch politische Mode [illegible] nur als einen andern [illegible], so ist während der ganzen geschichtlichen Entwickelung der Philosophie nur einmal und zwar durch Kant der Versuch gemacht worden, nicht das Sein oder das Denken, sondern den Willen zum Princip der gesammten Weltanschauung zu machen. Dieser Versuch ist gänzlich in Vergessenheit gerathen. [illegible] Bedingung für den [illegible] dazu beitragen könnten, zur Wiederaufnahme dieses Versuchs zu bestimmen, so wäre der Zweck ihrer Veröffentlichung erreicht.

Königsberg, 5. Juli 1851.

J. Rupp.

Wenn zum Eingange der Betrachtung über J. Kant eine vorläufige Andeutung über den Charakter seines Strebens und seiner Leistungen gewünscht wird, so würde man diesem Wunsche nicht besser entsprechen können, als wenn man mit Berücksichtigung seiner amtlichen Wirksamkeit und der Geschichte der von ihm vertretenen Wissenschaft sagte, er stellt eine der seltensten Erscheinungen dar, insofern er die Aufgabe löste, Professor der Philosophie zu sein, ohne je den gesunden Menschenverstand zu verleugnen. Es konnte in der That für einen Mann mit seinen Gaben und in seiner Lage keine schwierigere Aufgabe gefunden werden, als diese, eine Professur der Philosophie zu verwalten, sogar der berühmteste philosophische Professor seiner Zeit zu werden, und dennoch nicht nur nichts zur Verwirrung der Begriffe beizutragen, sondern sich die Klarheit und Besonnenheit des Geistes zu bewahren, die es möglich machen, die wichtigsten Dinge bei ihrem rechten Namen zu nennen; und er hat diese Aufgabe glücklich gelöst.

Um seine Wirksamkeit richtig würdigen zu können, müssen wir einen Augenblick bei der Vorstellung verweilen, die man sich von Philosophie zu machen pflegte, und dann wenigstens mit einigen Zügen die wahre Beschaffenheit dessen, was man Philosophie genannt hat, zu bestimmen versuchen.

Philosophie und Religion stehen in so enger Beziehung zu

einander, daß sie sich in den Vorstellungen der Menschen stets begegnen müssen. Denn Religion und Philosophie sind es allein, die auf die Frage: was ist Wahrheit? eine Antwort zu haben behaupten; und Niemand kann in Abrede stellen, daß, wenn es einen Gegenstand giebt, der das gleiche Interesse aller Menschen für sich zu fordern das Recht hat, es der ist, mit dem diese Frage sich beschäftigt. Gerathen Religion und Philosophie also über die Wahrheit in Streit, so ist es unvermeidlich, daß Alle, welche mit den Lehren der einen von beiden in Widerspruch gerathen, der Hoffnung Raum geben, bei denen der andern Befriedigung zu finden.

Diese Bemerkung genügt, um die günstige Meinung zu erklären, welche ein großer Theil der Menschen in allen civilisirten Ländern für die Philosophie seit länger als einem Jahrhundert hegt.

Alle, welche die von der Kirche aufgestellte Autorität ablehnen, die von dieser geforderte Unterwerfung verweigern, die religiösen Ueberlieferungen der Vorzeit als Aberglauben ansehn zu müssen glaubten, waren zu der Annahme bereit, daß sie bei der Philosophie die Wahrheit finden würden, welche die Religion ihnen vorenthielt. Je heftiger die Anklagen wurden, welche die Philosophie gegen die Kirche erhob, je schärfer der Gegensatz zwischen ihnen wurde, um so leichter mußte sich in Allen, die sich von der Kirche abgewendet, die Ueberzeugung befestigen, daß die Philosophie ihnen zu helfen im Stande sei.

Die Philosophie forderte das Recht der freien Prüfung. Was an die Freiheit erinnert, wirkt auf den Menschen stets, wie lange er sie auch entbehrt hat, mit jener ursprünglichen Naturgewalt, welche der Verbannte empfindet, wenn er endlich wieder einmal, von wem es auch sei, die Sprache seiner Heimath vernimmt. Und wie günstig waren die besondern Umstände, unter denen die Philosophie im vorigen Jahrhundert mit der Forderung auftrat, daß das Recht der freien Prüfung endlich auch in Bezug auf die Saz-

zungen der religiösen Ueberlieferung Anerkennung finde. Zu keiner Zeit war die Theilnahme für den Glaubensstreit kirchlicher Parteien so lebhaft, so allgemein, so anhaltend gewesen, als in den zwei Jahrhunderten nach dem Ausbruch der Reformation. Je zuversichtlicher die Hoffnungen gewesen waren, die man an diese Kämpfe des Reformationszeitalters geknüpft hatte, je mehr man berechtigt war, die Anstrengung und Hingebung zu rühmen, mit denen sie geführt waren, um so bitterer mußte die Enttäuschung sein, als sich mit der allmälig eintretenden Ermüdung die Vorstellung verbreitete, daß die Welt trotz aller Opfer, die sie gebracht, dem Ziel der Wahrheit nicht näher sei als vorher. Was konnte unter solchen Umständen ein bereitwilligeres Gehör finden als die Philosophie mit der Versicherung, daß sie wisse, weshalb alle jene Bestrebungen hätten mißlingen müssen! Die Welt könne durch Theilnahme an dem Streit der Kirchen deshalb nie in der Erkenntniß gefördert werden, weil jede der streitenden Kirchen auf gleiche Weise den Weg der Erkenntniß verfehle. Jede Kirche als solche gehe von der Offenbarung aus, alle Kirchen müssen darin übereinstimmen, daß sie für diese Offenbarung und ihre Auslegung derselben allgemeine Anerkennung fordern, alle Kirchen müssen davon ausgehn, die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen. Der freie Gebrauch der Vernunft sei aber die unerläßliche Bedingung für jeden Fortschritt der Erkenntniß. Die Philosophie schloß also: weil keine Kirche diese erste unumgängliche Bedingung erfüllen kann, bleibt dem Menschen keine andere Wahl, als auf Erkenntniß überhaupt zu verzichten oder jede Verbindung mit der Offenbarung abzubrechen, in deren Alleinbesitz die Kirche zu sein behauptete. Bei der thatsächlichen Erfolglosigkeit des langen Streites der Kirchen war Niemand darüber zweifelhaft, was er zu wählen habe, Alles gewöhnte sich daran, Kirche und Herrschaft des Aberglaubens für gleichbedeutend zu halten,

Alles hielt sich davon überzeugt, daß die Philosophie, welche im Namen der Freiheit auftrat, das leisten werde, was man in arger Selbsttäuschung befangen, so lange vergeblich von der Kirche gehofft.

Das Vertrauen, mit dem die Welt sich der Leitung der Philosophie überließ, schien um so mehr gerechtfertigt, je größer der Kreis der Lehren und Grundsätze war, den die philosophischen Untersuchungen im vorigen Jahrhundert umschrieben. Die Verschiedenheit der philosophischen Richtungen, die sich neben einander entwickelten, bot die reichste Auswahl dar. In einem andern Zeitalter würde dies als Mangel an Uebereinstimmung Verdacht erweckt haben; damals wurde dieser Umstand als eine neue Bürgschaft für das Gelingen der philosophischen Bestrebungen angesehn, denn, so bald der Mensch eine Sache mit Vorliebe behandelt, giebt es an dem Gegenstande seiner Neigung nichts, was er nicht zu Gunsten desselben zu deuten wüßte. So erschien es als ein erfreuliches Zeichen der Zeit, als ein unerläßliches Merkmal des Jahrhunderts der Aufklärung, daß das Nachdenken über die Natur der Dinge die abweichendsten Wege verfolgte und immer neue Bahnen öffnete, daß der Zweifel sich an Alles wagte, daß kein Glaube unangefochten blieb. Man war überzeugt, daß Vernunft und Freiheit, die in der Philosophie des Jahrhunderts verkörpert schienen, den Widerstreit der Meinungen, den sie hervorgerufen, endlich auch schlichten würden. Es befestigte sich immer mehr die Ansicht, daß der Kampf der philosophischen Systeme der beste Schutz gegen Einseitigkeit und Vorurtheil sei, daß man zum Ziele der Erkenntniß nur durch das unermeßliche Gebiet des Denkbaren und aller möglichen Erfahrungen gelangen könne, daß es keinen andern Weg zur Wahrheit gebe, als die Kenntniß aller möglichen Irrthümer, daß aber, da der Kampf der Meinungen mit Nothwendigkeit die gegenseitige Berichtigung derselben bewirke, die Wahrheit auf diesem Wege auch nicht zu verfehlen sei.

Wir haben angedeutet, wofür die Philosophie der Mehrzahl der sogenannten Gebildeten im vorigen Jahrhundert galt; wir haben nun zu sagen, was sie war. Um bei der Bestimmung der wahren Beschaffenheit dessen, was man Philosophie zu nennen pflegt, kein Mißverständniß zu verschulden, müssen wir vorweg anerkennen, daß das mit dem Namen der Philosophie bezeichnete Streben überall, wo es in der Geschichte auftritt, einen Einfluß geäußert hat, der mit Bezug auf die Zustände der menschlichen Gesellschaft, welche es vorfand, nur wohlthätig genannt werden kann. So lange noch das öffentliche Leben der Menschen dadurch richtig charakterisirt wird, daß man sagt, sie bilden eine Welt, die getäuscht sein will; so lange wird es als förderlich angesehen werden müssen, wenn zur Befriedigung dieses Bedürfnisses mehr als ein Angebot vorhanden ist, wenn auf dem Schauplatz der Geschichte eine neue Partei erscheint, um denen, die dies Geschäft vorher allein betrieben, Concurrenz zu machen. Diesen Dienst hat nun die Philosophie überall leisten müssen, wo sie als eine neue Erscheinung in das Völkerleben eingetreten ist. So hat sie in der vorchristlichen Zeit im alten Griechenland und Rom, so hat sie im Mittelalter in der Mohamedanischen Welt gewirkt, und dieselbe Wirkung hat sie im vorigen Jahrhundert unter den civilisirten Völkern in den katholischen und protestantischen Kirchen gehabt. Hier, wo es nur darauf ankommt, dem Gegner eine heilsame Furcht einzuflößen und ihn dadurch wenigstens zur Abstellung der gröbsten Mißbräuche zu nöthigen, haben offenbar neben einem Socrates auch die Sophisten ihr Verdienst.

Wir müssen aber hinzufügen, daß noch in einer andern Beziehung Alles, was unter dem Namen der Philosophie geboten werden kann, unter allen Umständen auf den Ruhm einer civilisirenden Macht gerechte Ansprüche hat. Unter den Bedingungen, von welchen für die menschliche Gesellschaft im Allgemeinen die Mög-

lichkeit des Fortschritts abhängt, behauptet eine der ersten Stellen jene Veränderung, durch welche der Mensch der Alleinherrschaft augenblicklicher Eindrücke, vereinzelter Erfahrungen, entgegengesetzter Stimmungen entzogen wird und zu einer gewissen Sammlung, zum Bewußtsein eines gewissen Zusammenhanges der wechselnden Erscheinungen, zu einer Art von Besinnung und Herrschaft über sich gelangt; mit andern Worten, es ist eine unerläßliche Bedingung für den gesellschaftlichen Fortschritt, daß der Mensch anfängt denken zu lernen. Man hat gesagt, daß die Geschichte da beginne, wo die Menschen durch die Gewöhnungen des Ackerbaues in den Stand gesetzt werden, den Werth geordneter Zustände und eines regelmäßigen Verhaltens richtig zu schätzen. Was die seßhafte Lebensart für die äußere Seite des Daseins ist, ist für die innere das Denken. Es gilt von der Gesellschaft, was von dem Einzelnen gilt, der, wie begabt er auch sei, so lange er nicht denken lernt, unfähig bleibt, sich mit Seinesgleichen über ein gemeinschaftliches Unternehmen zu verständigen und fortwährend der Gefahr ausgesetzt ist, das Gegentheil von dem zu thun, was er möchte. Nur wenn ein Volk denken lernt, kann sich in demselben eine öffentliche Meinung ausbilden, deren Macht sich über die widerstreitenden Instinkte des Sonder-Interesse erhebt und sie zum Zusammenwirken nöthigt. Darauf beruht die Wichtigkeit der Philosophie, in jeder Gestalt, die sie annehmen kann. Denn, wenn auch alle übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen mit dazu beitragen müssen, das Gedankenleben der Gesellschaft zu discipliniren, so ist es doch die Philosophie allein, die jenem mächtigen Instrument der Civilisation, das im selbstbewußten Denken besteht, seine vollendete Ausbildung geben und den zweckmäßigen Gebrauch desselben lehren kann.

Nach dieser Zwischenbemerkung wenden wir uns zu der Prüfung zurück, wie die Philosophie des vorigen Jahrhunderts zu der

Zeit, als Kant auftrat, sich zur Erkenntniß der Wahrheit verhielt, — eine Frage deren Entscheidung durch die eben erwähnten Verdienste aller philosophischen Bestrebungen offenbar nicht im Geringsten berührt wird. War die Philosophie des vorigen Jahrhunderts das wirklich, wofür dieselbe in Bezug auf Erkenntniß, der sogenannten gebildeten Welt allgemein galt? war sie in der That die Lehrerin der Wahrheit, für die man sie annahm?

Es erweckt in dieser Beziehung allerdings ein günstiges Vorurtheil, daß sie den Autoritätsglauben verworfen und das Recht der freien Prüfung zurückgefordert hat. Aber es wäre sicher ein sehr übereiltes Urtheil, wenn wir annehmen wollten, daß Jeder Alles, was er von Andern fordert, selbst übt, daß Jeder die Fehler, die er Andern vorwirft, selbst vermeidet. Es ist im Gegentheil eine alte Erfahrung, daß das Wort an sich keine Bürgschaft für die entsprechende That ist, daß der Unterdrückte zwar sehr bereit ist, Freiheit für sich zu fordern, und doch sich selten geneigt zeigt, die Freiheit, die er für sich in Anspruch nimmt, wenn er den Unterdrücker überwunden, auch diesem zuzugestehn. Hat die Philosophie des vorigen Jahrhunderts diese Erfahrung widerlegt? Es hat zu allen Zeiten Unzählige gegeben, welche behaupteten, daß die allgemeine Herrschaft der Ansichten, die sie verwarfen, nur aus der weit verbreiteten Gewohnheit des blinden Glaubens zu erklären sei, und die dennoch selbst zu denen gehörten, die nichts als das Echo eines Andern sind und in denen auf dem Wege von dem Ohr zum Munde grundsätzlich nie gearbeitet wird. Macht die Philosophie des vorigen Jahrhunderts eine Ausnahme? Gegen ihre Lehren war von Seiten der Kirche lange Zeit hindurch jede Art von Unterdrückung geübt. Durch Anwendung äußerer Zwangsmittel hatte die Hierarchie die Verbreitung derselben zu hindern gesucht und zugleich hatte sie das ihr allein zustehende Recht des Wortes gemißbraucht, um durch falsche Deutung und Verdächtigung die An-

sichten des Gegners zu entstellen. Hat nun die Philosophie, als im Laufe des verflossenen Jahrhunderts eine Regierung nach der andern auch ihr das Recht der freien Meinungsäußerung zugestand, den Beweis geführt, daß es ihr nicht nur um freien Spielraum zur Ausbreitung ihrer Ansichten, sondern daß es ihr in der That wirklich um Prüfung, um jene allseitige, gründliche, wirklich freie Prüfung zu thun gewesen sei, welche ohne eine unparteiische Beurtheilung der entgegenstehenden Meinungen nicht denkbar ist? Hat sich, da wo der Philosophie das unbeschränkte Recht der Vertheidigung und des Angriffs gegen die Kirche gewährt wurde, in ihrer Art zu kämpfen jenes Bewußtsein einer guten Sache, ohne welches eine wahrhaft freie Prüfung unmöglich ist, dadurch offenbart, daß sie auch dem Feinde Gerechtigkeit hat widerfahren lassen? Das werden selbst diejenigen nicht behaupten wollen, die sich mit den von jener Philosophie gestellten Aufgaben gegenwärtig beschäftigen. Wenn früher die Kirche gewöhnlich die Lehre der Philosophie verurtheilt hatte, ohne sie zu kennen, wenn die Kirche es früher ihrem Gegner zum Verbrechen gemacht, daß das unveräußerliche Recht der Prüfung auch der Offenbarung gegenüber von demselben in Anspruch genommen war, so wiederholte sich dasselbe nun von Seiten der Philosophie. Ohne sich die geringste Kenntniß von der Entwickelung des Christenthums erworben zu haben, bezeichnete sie dieselbe als eine Geschichte des Despotismus, des Aberglaubens und der Narrheit, ja sie führte das neue Verfahren ein, Gedanken nach ihrem Geburtsort zu beurtheilen, und hielt jede eingehende Prüfung der aus den Biblischen Büchern stammenden Vorstellungen für überflüssig, weil es sich von selbst verstehe, daß Alles, was auf diesem Boden entstanden sei, der Vernunft widersprechen müsse.

Wenden wir uns jetzt aber von dem Verfahren der Philosophie in ihrem Kampfe gegen das Christenthum ab, um ihr auf

ihr eigenes Gebiet zu folgen und zu ermitteln, was sie durch ihre Lehren, die die Stelle der kirchlichen Dogmen einnehmen sollten, für den Fortschritt der Erkenntniß geleistet hat. Die gebildete Welt vor hundert Jahren, der die Philosophie als die Lehrerin der Wahrheit galt, legte einen besondern Werth darauf, daß die philosophische Forschung so viele und so weit von einander abweichende Bahnen einschlug. Für beendet glaubte man die Arbeit der Erkenntniß allerdings nicht ansehn zu können, so lange der Streit der philosophischen Parteien fortdauerte; doch schien es die beste Bürgschaft für das endliche Gelingen dieser Arbeit, daß alle möglichen Richtungen durchmessen wurden und nichts unversucht blieb. Man nahm an, daß, wenn die ganze Reihe des Denkbaren durchlaufen sei, neben dem Irrthümlichen auch das Wahre gegeben sei, daß der Wahrheit eine höhere Kraft beiwohne und daß sie deshalb aus diesem Kampfe der Meinungen früher oder später als Siegerin hervorgehn müsse. Aber worauf gründete sich diese Annahme? Wie fruchtbar an neuen Lehren wir uns ein Zeitalter auch vorstellen mögen, so bliebe es doch stets eine willkürliche Voraussetzung, daß in diesem Reichthum von Ansichten und Grundsätzen die Gesammtheit alles Denkbaren gegeben sei. Und wenn wir auch für einen Augenblick annehmen wollten, daß eine der streitenden Parteien die Wahrheit vertrete, wodurch ließe sich die Ueberzeugung rechtfertigen, daß dieser Kampf der Parteien sich zu Gunsten der Wahrheit entscheiden müsse? Wir glauben doch nicht, daß so zu sagen die Wahrheit in eigener Person sich unter die Streiter mischt; und so lange sie sich durch Menschen vertreten läßt, ist nicht abzusehn, wodurch die Welt plötzlich gezwungen werden solle, allen Künsten der Ueberredung ihr Ohr zu verschließen und allein auf die Sache selbst zu hören oder durch welche bisher unbekannte Nothwendigkeit dafür gesorgt werden solle, daß fortan alle geistige Ueberlegenheit nur im Bunde mit der Wahrheit anzutreffen sein werde.

Vielleicht durfte sich aber das Vertrauen, welches das vorige Jahrhundert in die Philosophie setzte, wenigstens auf die Selbstständigkeit der Gedankenentwickelung berufen, die sich innerhalb derselben offenbarte? Das Neue als solches ist nie nothwendig das Wahre, auch wenn das Alte, das dadurch verdrängt wird, Irrthum war; doch würden wir einem Zeitalter, welches wirklich neue Welt- und Lebensanschauungen erzeugte, und wären dieselben auch nur neue Irrthümer, jene ernste Arbeit des Geistes nicht absprechen können, die mit Ausdauer fortgesetzt, zur Erkenntniß der Wahrheit führen würde. War nun das vorige Jahrhundert ein solches Zeitalter? hatte es neue Bahnen der philosophischen Forschung geöffnet? neue Gedanken auf ihnen endeckt? Diese Frage erinnert uns sofort an den eigenthümlichen Bildungsgang der neueren Völker Europas. Während ihre Entwickelung auf einigen Gebieten der Thätigkeit einen hohen Grad von Selbstständigkeit des Urtheils und von Unternehmungsgeist verräth, zeigen sie sich auf andern durchaus abhängig von den Ueberlieferungen der Vorzeit. Im politischen und socialen Leben gehen sie von Anfang an mit vielem Vertrauen zu sich selbst zu Werke und führen eine große Reihe früher unbekannter Einrichtungen, Sitten und Gesetze in die Geschichte ein. Dazu kommt ihre Vorliebe für die Beschäftigung mit der Natur, ihre Kunst, derselben ein Geheimniß nach dem andern abzulauschen und für sich zu verwerthen, und indem sich mit diesen Anlagen ihre Lust an Abentheuern und ihr Wandertrieb verbinden, schaffen und wirken sie unermüdlich fort, um jenes alte Wort Jehovahs wahr zu machen, daß der Mensch der Herr der Erde sei. Die Gesellschaft und das Verhältniß des Menschen zur Natur sind durch diese Völker gänzlich umgeschaffen, sie gehören in dieser Beziehung zu den kühnsten Neuerern, von denen die Geschichte weiß. Dagegen giebt es andere Gebiete der Thätigkeit, in denen sie sich durch eine Reihe von Jahrhunderten darauf beschränkt

haben, fremde Gedanken in sich aufzunehmen und mit Ausnahme unerheblicher Veränderungen zum Zweck eines bequemen Gebrauchs, das Ueberlieferte so, wie sie es empfingen, den nachfolgenden Geschlechtern zu übergeben. Dort wirkt meistens, auch wo sie nachzuahmen scheinen, im Verborgenen ihre schöpferische Kraft; hier bleibt es umgekehrt, auch in den Versuchen, die den Anschein der Neuheit haben, bei Wiederholung und Nachbildung. Zu denjenigen Gebieten der geistigen Thätigkeit, auf denen ihr Mangel an Selbstständigkeit lange am augenscheinlichsten war, gehörte das der Philosophie.

Trotz der großen Verschiedenheit im Einzelnen lassen sich alle philosophischen Versuche der vorchristlichen Zeit, durch welche das Räthsel der Welt hat erklärt werden sollen, leicht übersehen, wenn man auf die Grundgedanken derselben zurückgeht. Die gesammte philosophische Entwickelung des Alterthums verläuft in einer dreifachen Bahn. Man ging überall davon aus, daß man, um sich über die verwirrende Vielgestaltigkeit der Erscheinungen zu orientiren, das Verwandte zusammen zu fassen suchen müsse und daß man auf diesem Wege endlich zu der Hauptunterscheidung geführt werde, nach welcher auf der einen Seite jene Elemente oder Kräfte stehn, welche die Erde und die Gestirne schaffen und erhalten und Alles, was leibt und lebt, entstehen, wachsen, altern und vergehen lassen, und auf der andern Seite der Geist mit seinem Selbstbewußtsein und seiner nach Zwecken geordneten Thätigkeit wahrzunehmen ist. Dort die Stoffe, die einander liebend und hassend, anziehend und abstoßend, die äußere Welt bilden; hier der selbstbewußte, überlegende Gedanke, der die Gesetze der Natur erforscht, sich selbst zum Maßstab für den Werth ihrer Gaben macht und zur Ausführung seiner Entwürfe seine Wege und Mittel wählt. Indem man mit Hilfe dieses alle Erscheinungen umfassenden Gegensatzes von Natur und Gedanke die Welt zu erklären unternahm, ergaben sich

drei Arten von philosophischen Systemen. Nach den Systemen der ersten Art sind die Elemente oder Kräfte der Natur Alles in Allem und das unsichtbare Gedankenleben, wie der Duft, den die Blüthe ausströmt, nur eine der Erscheinungen, die durch das Zusammenwirken derselben entstehn. Für die zweite Art der philosophischen Systeme ist umgekehrt der bewußte Gedanke der ewige Anfang und die ewige Macht, so daß er es ist, welcher das Schauspiel der sichtbaren Welt aus sich erzeugt hat, um es zu seinen Zwecken zu benützen. Die dritte Art jener philosophischen Systeme endlich verwirft jeden Versuch, die Natur aus dem Geiste oder das Gedankenleben aus dem Zusammenwirken der Elemente herzuleiten und behauptet, daß nur eine einseitige Betrachtung in dem Selbstbewußtsein oder in den ausgedehnten Dingen der Körperwelt etwas Ursprüngliches finden könne, daß beide vielmehr nur verschiedene Erscheinungen eines und desselben Grundes seien. Diese drei Arten von Systemen waren das, was das vorchristliche Alterthum des Abendlandes und Morgenlandes den neueren Völkern zu bieten hatte. Als diese mit ihnen im Mittelalter bekannt wurden, nahmen sie dieselben als gelehrige Schüler an. Sie unterließen nicht, die vorgefundene Gedankenarbeit in einen den neuen Verhältnissen entsprechenden Sprachgebrauch zu kleiden, auch ihr mancherlei Schmuck und Zierrath anzukünsteln; aber im Wesentlichen änderten sie nichts, sondern beschränkten sich darauf nachzudenken, was die Vorzeit ihnen vorgedacht; und das vorige Jahrhundert fand sie noch an derselben Stelle, an welcher das Mittelalter sie verlassen hatte. Das achtzehnte Jahrhundert selbst, das von Anfang an auf einen nahe bevorstehenden allgemeinen Umschwung der Dinge hinwies und die Vorbereitung auf denselben mit der ihm eigenthümlichen Vielgeschäftigkeit sofort begann, zog auch die Philosophie in den Kreis seines Wirkens. Es nöthigte dieselbe die Studirstube des Gelehrten zu verlassen, lehrte sie die Sprache der Welt, ver-

schaffte dem Philosophen Zutritt zu den Höfen der Fürsten, machte ihn dem Salon der vornehmen geistreichen Gesellschaft unentbehrlich, führte ihn sogar in den schlichten Haushalt des Bürgers und Landmanns ein. Diesem neuen Publikum mußte Alles, was die Philosophie mitzutheilen hatte, neu erscheinen; sie selbst änderte aber an der aus dem Alterthum entlehnten Gedankenarbeit nichts. Die Philosophie blieb einstweilen, was sie gewesen war, eine feststehende Ueberlieferung.

Diese sich durch eine lange Reihe von Jahrhunderten erhaltende Gleichförmigkeit wird um so auffallender, wenn man bemerkt, daß selbst der Unterschied, der durch jene drei Arten philosophischer Systeme gebildet wird, durchaus nicht so groß ist, als er auf den ersten Blick erscheint. Es sind drei verschiedene Bahnen, die die Philosophie in ihnen durchmißt; aber diese Bahnen laufen neben einander in derselben Richtung fort. Der Gedankengang ist in allen derselbe, es ist überall ein und dieselbe Regel, die ihn beherrscht. Wir können uns dies am leichtesten veranschaulichen, wenn wir an eine von alten Zeiten her geläufige Vorstellung anknüpfen, die das Verhältniß des Menschen zu seiner Umgebung bestimmt. In jener Zeit der Anfänge der Civilisation, als der Mensch die Scholle, auf der er geboren war, verließ, sich überzeugte, daß seine Heimath nicht die Erde und die Grenzen der Erde nicht die der Schöpfung seien, als sein eigenes beschränktes Dasein in dieser Unendlichkeit, die sich vor ihm öffnete, zu verschwinden drohte, kam es vor Allem darauf an, sich zu behaupten, sich dem Gefühl der Nichtigkeit zu entreißen, seine Existenz vor sich selbst zu rechtfertigen; und damals war es sicher ein Beweis kraftvoller Sammlung, muthiger Erhebung, als sich Einer fand, der den Menschen zurief: warum zagt ihr vor diesem Bilde der Unermeßlichkeit! erkennt euch selbst und ihr werdet euch dadurch erhöht und nicht erniedrigt fühlen, denn es giebt in diesem unermeßlichen Weltall

nichts, was sich nicht in der Natur des Menschen wiederfände; ja was sich in der unendlichen Schöpfung um uns her nur zerstreut und vereinzelt findet, das ist in der Menschennatur zu einer Einheit verbunden, zu einer höheren Offenbarung göttlicher Kräfte vereint! Aeußerlich auf einen kleinen Kreis beschränkt, ist der Mensch dennoch eine Welt für sich. So stellte der Mensch mit hohem Selbstgefühl der Schöpfung außer sich, dem Macrocosmos, sich selbst als das Weltall im Kleinen, als den Microcosmos gegenüber. Es war auf diese Weise eine neue Grundanschauung gewonnen, die allmälig alle Kreise des menschlichen Denkens und Handelns durchdrang und erfüllte, von der der Mensch überall bald bewußt, bald unbewußt ausging und sich leiten ließ. Auch die Philosophie nahm diesen Gang, als sie entstand. Die ihr gestellte Aufgabe, das Menschenleben zu erklären, konnte, wie es schien, auf keinem Wege leichter und sicherer beantwortet werden, als wenn man sich daran hielt, daß in dem Menschen und in der Welt außer ihm ein Doppelbild einer und derselben Natur der Dinge dem Betrachtenden gegeben sei. Im Menschenleben ist Alles, was die Natur zu sagen hat, auf den engsten Raum zusammengedrängt, sie hat sich hier gleichsam der kleinsten Schrift bedient, deren Züge oft kaum zu erkennen, noch seltener deutlich zu unterscheiden sind. Wie bequem ist es also für den Philosophen, wenn er, um den Plan zu erkennen, nach welchem die Schöpfung des Menschen entworfen ist, das Buch der Natur mit seiner großen, für jedes Auge leserlichen Schrift zu Hilfe nehmen darf. Dies Verfahren, das Menschenleben aus der Natur zu erklären, empfahl sich so sehr, daß es schnell zu einer allgemeinen Gewohnheit für die philosophische Betrachtung wurde. Es sahen nicht Alle dasselbe, die dieser Richtung des Denkens folgten, vielmehr entstanden sehr bald jene Unterschiede, die sich in den oben erwähnten drei Arten philosophischer Systeme bemerkbar machen; aber die Richtung selbst

war eine und dieselbe, die verschiedenen Wege derselben liefen neben einander her. Je mehr sich nun das Auge des Geistes an die Betrachtung der großartigen Erscheinungen der Natur gewöhnte, je höher die Bewunderung für die gewaltigen Kräfte stieg, durch deren Zusammenwirken dieses erhabene Schauspiel zu Stande kommt, um so mehr schien es sich von selbst zu verstehen, daß, wenn man den Menschen als eine Welt im Kleinen, als ein Ebenbild des unendlichen All betrachte, dabei nicht an das Individuum zu denken sei, sondern nur das gesammte Geschlecht in seiner Entwickelung durch die Jahrhunderte, die menschliche Gattung als solche gemeint sein könne. Ließ sich auch das Geistesleben der menschlichen Gattung als ein Gegenbild des Naturlebens ansehn, so glaubte man doch das flüchtige, so vielen Zufällen preisgegebene Dasein des Individuums nach einem andern Maßstabe beurtheilen zu müssen. Um diesem seine rechte Stelle anzuweisen, mußte man bedenken, daß es aus jener großen sichtbar-unsichtbaren Welt nur wie ein kleinster Theil aus dem Alles umfassenden Ganzen zu erklären sei. Dies war der Grundgedanke, der für alle philosophischen Bestrebungen auf gleiche Weise den unzweifelhaften Ausgangspunkt bildete. Wie verschieden auch die Erklärung des Menschenlebens in jenen drei Arten philosophischer Systeme ausfallen mochte, so enthielt dieser Grundgedanke doch die Regel, welche den Gedankengang aller gleich unbeschränkt beherrschte. Durch die unbeschränkte Herrschaft dieses Grundgedankens wurde aus allen philosophischen Systemen des vorchristlichen Alterthums und aus allen philosophischen Systemen der modernen Zeit, die nur eine neue Auflage jener darstellten, ein und dasselbe System. Wer sich in die endlosen Prozesse vertiefte, die die philosophischen Parteien unaufhörlich mit einander führten, dem konnte es scheinen, als hätten sie nichts mit einander gemein. Und doch war das Gegentheil der Fall. In der Hauptsache, nämlich in der Antwort auf die Frage, wie der Fragende

selbst zu der Welt stehe, in der er sich befindet, herrschte unter Allen ein nie gestörtes Einverständniß, in Bezug auf diese Hauptfrage bildete die gesammte Geschichte der Philosophie in alten und neuen Zeiten eine fortlaufende Ueberlieferung aus einem Stück.

Verweilen wir an dieser Stelle unserer Betrachtung einen Augenblick, um uns bei dieser Gleichförmigkeit aller philosophischen Systeme, deren Wichtigkeit dadurch nicht geringer wird, daß die Meisten sie übersehen, an die gemeinsame Feindin aller Philosophie, an die Kirche zu erinnern. Woher diese Feindschaft? fragen wir. Von dem eben eingenommenen Standpunkte aus, von welchem wir die gesammte philosophische Entwickelung überblicken, ist es schwer, einen innern Grund für diese fortdauernde Feindschaft aufzufinden. Wenn die Religion wirklich, wie alle kirchlichen Parteien behaupten, keine andere Aufgabe hat, als in dem Menschen das Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern Macht zu wecken und zu schärfen, so ist nicht abzusehn, wodurch die Philosophie den Haß dieser kirchlichen Parteien verdient hat. Uns würde es viel natürlicher scheinen, wenn die kirchlichen Parteien die Philosophie als Bundesgenossin betrachteten. Denn wenn jenes Abhängigkeitsgefühl, welches als das eigentliche Wesen der Frömmigkeit dargestellt wird, durch irgend eine Vorstellung unterstützt werden kann, so muß es eine solche Hilfe in jenem Grundgedanken der philosophischen Systeme finden, daß der einzelne Mensch zu dem, was außer ihm ist, sich verhalte, wie ein unendlich kleiner Theil zu einem unermeßlichen All. Man möchte sagen, daß die kirchlichen Parteien kaum besser hätten bedient werden können, wenn sie an der Philosophie statt einer Feindin eine Freundin gehabt und sie um denjenigen unter ihren Gedanken ersucht hätten, der es der Seele des Menschen am stärksten einpräge, wie ohnmächtig er selbst und wie allmächtig der Wille sei, dem sein Schicksal ihn unterworfen habe. Es ist übrigens klar, daß der Vortheil hier nicht auf einer

Seite ist, sondern daß umgekehrt die religiöse Stimmung, welche die kirchlichen Parteien fordern, stets dazu beigetragen haben muß, jenem philosophischen Grundgedanken bei Allen leichteren Eingang zu verschaffen. Wir haben hier nicht zu untersuchen, welche zufälligen Mißverständnisse es verschuldet haben, daß zwischen der Kirche und der Philosophie trotz der gegenseitigen Unterstützung, die sie einander gewähren, eine so heftige Feindschaft erzeugt ist und fortbesteht. Wir haben nur darauf hinweisen wollen, daß die Gleichförmigkeit des Gedankenganges, die alle philosophischen Systeme mit einander verband, sich auf diese keineswegs beschränkt, daß, während die Meisten in der Geschichte der Religionen und Philosophien nur eine endlose Reihe unvereinbarer Widersprüche zu finden meinen, es dennoch einen Grundgedanken giebt, in dem trotz des ununterbrochen fortgesetzten kleinen Krieges über andere Fragen, alle Parteien stets vollkommen übereingestimmt haben und der in dieser Beziehung aus allen philosophischen und kirchlichen Systemen in der That ein einziges Gedankensystem macht.

Es ist leicht zu bestimmen, welchen Antheil wir diesem Gedankensystem an der Entwickelung des europäischen Völkerlebens zuzuschreiben haben. Kirche und Philosophie hatten es für ihren Beruf erklärt, die Erziehung der Völker zu leiten. Es war ihnen nie gelungen, den Widerstand, der ihnen entgegentrat, gänzlich zu überwinden, dennoch hatten sie einen stets zunehmenden Einfluß auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens geübt, und soweit dieser Einfluß sich erstreckte, so weit hatte auch jener Grundgedanke den Charakter der Geschichte unsers Erdtheils bestimmt. Innerhalb der kirchlichen und philosophischen Parteien sprach sich die unbeschränkte Herrschaft desselben am deutlichsten darin aus, daß Niemand dieselbe empfand oder sich derselben bewußt war. Es war nie nöthig gewesen, das Recht seiner Herrschaft zu vertheidigen, denn es war nie angegriffen worden; und es war unange-

fochten geblieben, nicht weil die Gegner sich noch nicht stark genug zu einer überzeugenden Widerlegung gefühlt, sondern weil es überhaupt Keinen gab, der es zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht hätte. Mit einem Worte, es war, so lange es Philosophenschulen gab, Niemandem eingefallen, daß es einen andern Weg zur Erkenntniß geben könne, als den, auf welchem man den Menschen aus der Welt, die ihn umgiebt, den Microcosmus aus dem Macrocosmus wie den Theil aus dem Ganzen erklärte. Für alle Professoren auf allen Universitäten bildete dieser Grundgedanke seit Menschengedenken die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Vorträge und schriftstellerischen Arbeiten, für sie alle bildete dieser Grundgedanke den festen Punkt, um den sich alle ihre Lehren bewegten und der sie zusammenhielt, so daß, wenn er in Schwanken gerieth, ihr ganzer Gedankenbau zusammenfallen mußte, und wie sehr auch im vorigen Jahrhundert die Zahl derer zugenommen hatte, denen die steifen Maniren der Schulgelehrsamkeit zuwider waren, so verstand sich das doch auch für diese von selbst, daß ohne jenen festen Punkt überhaupt kein Philosophiren möglich sei, so daß, wenn man bedenkt, daß Gewohnheit Macht ist, Jedem klar sein muß, wie sicher jener Grundgedanke durch die tausendjährige philosophische Ueberlieferung, die von ihm ausging, gegründet war.

Und nun sind wir bei Kant, dessen Bedeutung für die Geschichte der europäischen Cultur nur mit Beziehung auf diese alte philosophische Ueberlieferung zu bestimmen ist. Mit Immanuel Kant bricht diese Ueberlieferung ab. Er ist es, welcher jenen Grundgedanken, der sich für Alle bisher von selbst verstanden, ausschließlich zu Gegenstande seiner Untersuchung macht und das Ergebniß seiner Untersuchung ist, daß er erklärt: was ihre Jahrtausende hindurch für den festen Punkt gehalten, der alles Philosophiren halten und tragen soll, ist nichts als eine fixe Idee, nichts als ein

Geschöpf der Einbildung, ist der Grundirrthum, der die gesammte Welt der Intelligenz und Bildung bisher in der Irre umhergeführt und das Ziel hat verfehlen lassen. Durchstreicht die ganze Geschichte der Philosophie; vor Allem müssen wir den Verstand von dieser Krankheit befreien, an der er Jahrtausende gelitten; ist das geschehen, ist seine Gesundheit wieder hergestellt, dann fangen wir zu philosophiren an, dann ist er im Stande, mit Erfolg sich der Arbeit der Erkenntniß zu unterziehn. — Die Bedeutung dieser Entdeckung ist ohne Weiteres klar; nur um das Verdienst des Entdeckers in das rechte Licht zu setzen, erinnern wir hier noch einmal an unsere Eingangsbemerkung, daß er diese Entdeckung unter den erschwerendsten Umständen machte, daß er die Unhaltbarkeit dieser tausendjährigen philosophischen Ueberlieferung entdeckte, obschon sie ihn von Anfang an in Zucht und Dienst genommen, ihn zu ihrem Professor, zu einem der Wächter ihrer Rechtgläubigkeit gemacht.

Man hat gefragt, wie Kant zu seiner Entdeckung gekommen ist. Entspringt diese Frage aus dem Wunsche, etwas über seinen philosophischen Stammbaum zu erfahren, so zeugt sie von einem gänzlichen Mißverstehen der von Kant unternommenen Arbeit. Es ist natürlich, daß er aus der langen Reihe von Systemen, welche die bisherige Geschichte der Philosophie bildeten, eines oder einige ausgewählt, um an ihnen zu prüfen, wie fest der Punkt sei, der von ihnen insgesammt als unerschütterlich angesehen wurde, oder daß einige derselben auf ihn eine solche Anziehungskraft ausübten, ihm ein so dauerndes Interesse einflößten, daß die Beschäftigung mit ihnen sich für ihn allmälig in die Untersuchung und Widerlegung jenes Allen gemeinsamen Grundgedankens verwandelte. Er hat selbst Hume als denjenigen unter den älteren Philosophen bezeichnet, an dessen Schriften er sich seines Widerspruchs bewußt geworden sei. Diese Bemerkung kann aber darüber keinen Aufschluß geben, wie es kam, daß Kant in diesen Schriften etwas

Anderes fand, als alle Uebrigen, was es war, das ihn befähigte, diese Schriften so zu lesen, daß dieselben zu einem Zeugniß gegen sich selbst wurden. Um es zu erklären, wie Kant aus Hume, dessen Wahlspruch es war, daß die Wahrheit die Tochter der Zeit sei, das gerade geschöpft habe, was in dem ganzen Hume nicht anzutreffen ist, müßten wir das Gebiet der Wirklichkeit vorher verlassen und uns in jene philosophische Fabelwelt versetzt haben, in welcher die Irrthümer nicht von dem Menschen erzeugt werden, sondern ihr Leben in sich selbst haben und unter andern Wundern, die sie verrichten, hin und wieder die Gefälligkeit zeigen, sich auf den Kopf zu stellen und den erstaunten Zuschauer dabei mit der Geburt einer Wahrheit zu überraschen. So lange uns der Glaube an diese Wunder noch fehlt, ist der Hinweis auf Hume nicht im Stande, die oben aufgeworfene Frage zu beantworten, wie Kant zu seiner Entdeckung gekommen ist. Verlieren wir uns bei der Betrachtung desselben nicht in Einzelheiten, lassen wir unsere Aufmerksamkeit von dem mit so großer Kunst entworfenen Feldzugsplan und von den nach demselben ausgeführten glücklichen Angriffen gegen die alte Philosophie nicht ausschließlich in Anspruch nehmen, gelingt es uns, den Grundgedanken der neuen Philosophie hervorzuheben, dem alle jene Siege über die herrschenden Vorurtheile Raum schaffen sollen, so werden wir die einzig mögliche Beantwortung der Frage, wie Kant zu seiner weltgeschichtlichen Entdeckung gekommen ist, nicht verfehlen können. Um sie kurz zu fassen, wagen wir es mit einem befremdenden Ausdruck und sagen, Kant war der Erste, der mit dem Gewissen philosophirte, deshalb hat er jene Entdeckung gemacht. Es bedarf wohl nicht der besondern Versicherung, daß es uns nicht einfallen kann, mit dieser Behauptung dem sittlichen Werth irgend eines seiner Vorgänger zu nahe treten zu wollen. Wir sprechen überhaupt hier nur von der Arbeit des Gedankens; auf diese muß sich also auch der von

uns angedeutete Unterschied zwischen Kant und seinen Vorgängern beziehn. Alle Philosophen vor ihm, wie verschieden sie auch im Leben zu Pflicht und Recht standen, haben insofern ein gleiches Verfahren beobachtet, als sie es für nothwendig hielten, so oft sie sich an ihren Studirtisch setzten, das Gewissen in die Reihe aller übrigen Gegenstände zu stellen, es also zu vergessen, bis der Weg ihrer Betrachtung sie endlich auch zu ihm führte und sie dann in Bezug auf dasselbe, wie in Bezug auf alle übrigen Gegenstände ihres Nachdenkens festzustellen versuchten, wie es aus dem Zusammenwirken aller jener Elemente und Kräfte zu erklären sei, aus denen die Welt besteht. So philosophirte Kant nie. Je genauer man den ganzen Plan des von ihm aufgeführten Gedankengebäudes studirt, je mehr man sich mit dem Zusammenhang der Theile desselben und mit der Bestimmung jedes einzelnen bekannt macht, um so klarer wird man sich darüber, daß er von Anfang an das entgegengesetzte Verfahren beobachtet haben muß. Diese Trennung zwischen Leben und Denken, welche von allen seinen Vorgängern für eine unerläßliche Bedingung des Philosophirens angesehen war, hatte für ihn nie existirt. Er war davon ausgegangen, daß, wenn das Gewissen für die tägliche Pflichterfüllung auch etwas Anderes bedeute, als für die Arbeit des Denkens, die Bedeutung desselben für diese dennoch nicht geringer, als für jene sei. Während alle übrigen Gegenstände der Betrachtung nur dann in seinen Gesichtskreis traten, wenn er sie rief, und ihn immer wieder verließen, um andern Platz zu machen, war das Gewissen stets darin gegenwärtig. Es begleitete ihn auf allen verschlungenen Bahnen des Gedankens; schlug jedes andere Mittel Fehl, durch das er sich in diesem Labyrinth zu orientiren suchte, so hörte er auf den Rath, den dieser Begleiter gab; in den Worten desselben vernahm er das Urtheil eines Richters, von welchem es keine Berufung auf eine höhere Instanz giebt. Wir erinnern hier an einen, wie uns scheint,

nicht genug beachteten Zug aus seinem Leben, den Rink uns aufbehalten. Kant äußerte einst über seine Erziehung im Hause seiner Eltern Folgendes:

„Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit,“ sagte er, „und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage jenem Pietismus nach, was man will, genug die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Mißmuth, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich es mich,“ setzte er hinzu, „wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt: aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt, und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, daß der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird.“

Wir haben diese Nachricht sicher nicht in der Absicht angeführt, um mit Hilfe derselben zu erklären, wie seine Art zu philosophiren entstanden sei; selbst die alte Philosophie war sich dessen stets bewußt geblieben, daß es Thatsachen giebt, bei denen jedes Erklären zu spät kommt, und vor einer solchen Thatsache stehen wir, wenn wir über seine Art zu philosophiren sprechen. Wir wollen die mitgetheilte Aeußerung nur als ein Zeugniß dafür geltend machen, daß die Regel, in deren Anwendung seine Art zu philo-

sophiren besteht, ihn schon in seiner Jugend leitete. Ueber das, was in dem Menschen lebt, erhalten wir Aufschluß, wenn wir fragen, was auf ihn Eindruck macht. Der Pietismus, der bis über die Jugendjahre Kants hinaus die ganze Atmosphäre des kirchlichen Lebens in unserer Provinz durchdrang, mußte viele der hervorragendsten Fähigkeiten desselben zu natürlichen Gegnern haben, wurd seinen persönlichen Neigungen früh lästig, war von ihm später für eine so verderbliche Richtung angesehen worden, daß er, um sie nicht unterstützen zu dürfen, den geistlichen Beruf, zu dem er sich auf der Universität vorbereitet hatte, endlich ganz aufgab. Daß dies Alles ihn nicht hinderte, auch hier den Gehorsam gegen das Gesetz der Pflicht zu finden, und trotz der seltsamen Vermummung, in der er hier erschien, als das Höchste zu ehren, ist das beste Zeugniß dafür, daß der Gedanke des Gewissens in ihm von Anfang an alle andern Rücksichten überwog, welche der jedesmalige Gegenstand der Betrachtung erfordern mochte, und schließlich allein jeder Lebenserscheinung die Stelle, die ihr gebühre, anwies.

Wenn wir behaupten, daß diese neue Art zu philosophiren es gewesen ist, welche Kant zu seiner weltgeschichtlichen Entdeckung führte, so ist es nicht unsere Meinung, daß sie Jedem, der sich zu ihr entschließt, dieselbe Linie für seine Gedankenbewegung vorschreibe oder sogar für alle die gleiche Nöthigung enthalte, diese Bahn so zu durchmessen, daß sie nichts was von ihr aus zu bemerken ist, übersehn und unaufgehalten bis zum Ziele fortschreiten. Wir sind weit davon entfernt, anzunehmen, daß diese Art zu philosophiren jeden Andern ebenso wie Kant zu jener Endeckung habe führen müssen; wir haben nur sagen wollen, daß ohne dieselbe auch der seltene Scharfblick, die Vielseitigkeit der Bildung, die Ausdauer in der Beschäftigung mit einer und derselben Aufgabe und alles Uebrige, das Kant so sehr bevorzugte, nicht hinreichend

gewesen wäre, um jene Entdeckung zu machen. Wir sind ferner ebensoweit davon entfernt, vorauszusetzen, daß diese Art zu philosophiren verbunden mit Kants Eigenthümlichkeit keinen andern Plan der Untersuchung zugelassen, als den von ihm entworfenen. Wir gestehen gern zu, daß bei der Auswahl des Planes, bei dem Kant endlich stehen blieb, auch dem Zufall und der Gunst des Augenblicks ein Antheil einzuräumen sei. Nur scheint es uns, daß die Virtuosität, die Kant sich in dieser Art zu philosophiren erworben hatte, ihn mehr als jeden andern Gleichbegabten dazu befähigt, Alles, was das Glück in dieser Beziehung bieten kann, sicher zu ergreifen und vollständig zu benutzen. Denn, indem Kant dem Gewissen bei allen seinen wissenschaftlichen Arbeiten ein so unbeschränktes Richteramt übertrug, mußte er sich unwillkürlich daran gewöhnen, seine Blicke von der Betrachtung der Außenwelt zurückzuwenden auf sich selbst und die Selbstbeurtheilung als eine unerläßliche Bedingung für die richtige Auffassung der Dinge um ihn her anzusehn. Konnte er dieser Gewohnheit folgen, ohne daß er zu zweifeln anfing, ob das bisher von der Philosophie beobachtete Verfahren das richtige sei? Die Geschichte der Philosophie zeigte ihm endlosen, nie geschlichteten, sich immer wieder erneuernden Streit über das, was das Schauspiel der Welt enthalte und bedeute. Aber Niemand hatte bedacht, wie das, was ein Schauspiel bietet, zum großen Theil durch das bedingt ist, was der Zuschauer von ihm erwartet, und davon abhängt, was das Auge dieses Zuschauers überhaupt wahrzunehmen, zu umfassen und zu durchdringen im Stande ist. Niemand hatte es versucht, den Bau dieses Auges selbst, die Gesetze und Kräfte, die Tragweite und Leistungsfähigkeit desselben einer eingehenden Untersuchung zu unterziehn. Diese so lange versäumte Arbeit unternahm Kant. Das Auge, das dem Menschen für das Alles umfassende Schauspiel der Schöpfung verliehen ist, nannte er die

Vernunft. Er sagte: wir müssen die Natur dieses Auges untersuchen, ehe wir an die Deutung jenes Schauspiels gehen. So entstand in ihm der Entwurf zu einer Kritik der Vernunft.

Indem Kant der Philosophie diese neue Aufgabe stellte, fand sie endlich nach tausendjährigem planlosen Umherschweifen den einzig sichern Ausgangspunkt. Dieser erste Ertrag seiner Art zu philosophiren bestand darin, daß er in Bezug auf die Frage nach dem Anfange der Philosophie eine Forderung des gesunden Menschenverstandes erfüllte. Dadurch bewährte sich der Vorzug des von ihm eingeschlagenen Weges. Das Gewissen und der gesunde Menschenverstand gehen immer Hand in Hand. Kant nannte seine Arbeit eine Kritik der Vernunft, aber seine Absicht umfaßte mehr, als dies Wort nach dem herrschenden Sprachgebrauch andeutet. Er hatte nichts Geringeres im Sinne, als alle Fähigkeiten des menschlichen Geistes auszumessen, die dazu beitragen können und wollen, den Eindruck zu bestimmen, den das Bild der Schöpfung auf uns macht oder deren Zusammenwirken wir es zuzuschreiben haben, daß aus der Natur der Dinge ein solches oder anderes Schauspiel der Welt für uns entsteht. Alle diese einzelnen Fähigkeiten des menschlichen Geistes stellen, um an ein uns jetzt geläufiges Bild anzuknüpfen, eine Art von gesetzgebender Versammlung dar; das Resultat, das aus der vereinten Thätigkeit ihrer Mitglieder hervorgehen soll, ist die Gesammtanschauung der Welt und des Lebens, die endlich Geltung erhält. Zu dieser Versammlung sind alle Kräfte der Seele eingeladen, die von der Welt etwas zu wissen meinen, Erfahrung und Denken, Sinn und Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft und Ueberlegung; gilt es hier auch etwas Anderes als ein Gedicht, so ist das Aufgebot doch auch hier so allgemein, wie in jener Mahnung an den Dichter: laßt Phantasie mit allen ihren Chören Vernunft, Verstand, Empfindung, Leidenschaft, und merkt euch wohl, nicht ohne Narrheit hören!

Seit undenklicher Zeit ist diese ehrwürdige Versammlung zur Ergründung des Wesens der Dinge in Thätigkeit, ihre Protokolle sind die Geschichte der Philosophie. Und was hatte diese Versammlung geleistet, als Kant ihre Akten zu studiren anfing? Die Hauptfrage war seit der Eröffnung der Versammlung um nichts ihrer Lösung näher gerückt. Wie ist das zu erklären? und wie ist zu helfen? hatte Mancher gefragt, aber ohne die Antwort zu finden, bis Kant darauf aufmerksam machte, daß diese Versammlung nie daran gedacht, jene Formalien zu erledigen, die für jede gleich unerläßlich sind, daß diese Versammlung trotz ihres tausendjährigen Bestehens noch nicht einmal als constituirt anzusehen sei, weil das zu diesem Zweck unumgängliche Geschäft noch nie unternommen worden, kurz daß diese Versammlung stets verhandelt habe, ohne je an eine Prüfung der Vollmachten ihrer Mitglieder gegangen zu sein? Keine von allen Fähigkeiten des menschlichen Geistes ist von dieser Versammlung ausgeschlossen; aber die Vollmacht jeder einzelnen beschränkt sich hier offenbar darauf, ihre eigenen Interessen zu vertreten. Trotzdem hat eine Verständigung über die so verschiedenartigen, oft entgegengesetzten Interessen der Mitglieder nie stattgefunden, so lange die Versammlung besteht; sondern das Gefühl hat gesprochen, wo das Interesse des Verstandes geltend zu machen war, die Phantasie hat das Wort genommen, wo Auge und Ohr zu befragen gewesen wären, die Vernunft hat zu entscheiden übernommen, was sich nur durch das Zeugniß der Erfahrung feststellen ließ, ja es ist nicht selten geschehn, daß ein Mitglied, gänzlich unbekannt mit den eigenen Interessen, so gehandelt hat, als wären in ihm die Vollmachten aller übrigen vereinigt. Was ist erklärlicher, sagte Kant, als daß, wenn die Versammlung auf diese Art zu verhandeln fortfährt, ein Resultat nach tausend Jahren so unmöglich ist, wie heute? alle andere Arbeit sei deshalb eingestellt, bis die Prüfung der Vollmachten un-

ternommen ist. Sie enthält für die Philosophie jene unumgängliche Vorfrage, ohne deren Erledigung es unmöglich ist, für ihre Arbeiten auch nur eine Tagesordnung zu entwerfen. — Hatten wir also Unrecht, wenn wir sagten, Kant habe durch seine Kritik der menschlichen Geistesvermögen nichts Anders gethan, als die Philosophie an eine Forderung des gesunden Menschenverstandes erinnert?

Ist diese Erinnerung seitdem auch nicht von Allen beachtet worden, so hat die Vernachlässigung derselben doch nur dazu gedient, es aufs Neue durch einige schlagende Beispiele zu erhärten, daß eine Philosophie, die sich des Nachdenkens über die ihr zu Gebote stehenden Mittel und die Natur ihres Geschäfts entschlagen zu dürfen meint, wie ein Schiff ist, das ohne Compaß segelt. Man hat, um die von Kant geforderte Vorfrage zu umgehen, darauf hinweisen zu müssen geglaubt, daß es bei dem Werkzeuge der Philosophie unmöglich sei, die Prüfung und Anwendung desselben von einander zu trennen, daß man das Denken nicht zum Gegenstande der Untersuchung machen könne, ohne sich sofort zum Denken selbst zu entschließen. Dieser Einwand entkräftet die von Kant ausgesprochene Forderung des gesunden Menschenverstandes nicht. Kant war sich dessen sehr wohl bewußt, daß man nicht schwimmen könne, ohne ins Wasser zu gehn. Aber auf der andern Seite lehrte ihn die tägliche Erfahrung, wie geneigt der Mensch im Allgemeinen ist, für möglich zu halten, was er wünscht; und wie gern die große Menge vor dem Schauspiel irgend eines Professors der natürlichen Magie verweilt, der das Unmögliche möglich zu machen scheint, ja, Kant hatte für diese Lehre der täglichen Erfahrung in der Geschichte der Philosophie selbst so viele Belege gefunden, daß er sich überzeugte, es sei im eigenen Interesse jedes philosophischen Schwimmers, wenn derselbe von jedem Versuch, auf dem Wasser zu tanzen oder auch mit Armen und Beinen nur

über unsere Ostsee zu rudern, so lange abstehe, bis er genau ermittelt, in welchem Verhältniß die ihm verliehenen Kräfte der Bewegung zu diesen Aufgaben stehn.

Wir wenden uns nun zu der Hauptfrage. Kant erklärte: alle philosophischen Systeme, welche die Geschichte zu nennen hat, gehören zu einem und demselben Gedankensystem, alle bilden eine fortlaufende, gleichartige Ueberlieferung, die von demselben Grundgedanken getragen wird, und dieser Grundgedanke derselben ist ein Vorurtheil. Worin besteht das Wesen der wahren Philosophie, die Kant dieser tausendjährigen Ueberlieferung entgegen stellt? Wir bemerken im Voraus, daß, als die Bedingung auch für die gesammte Weltanschauung Kants jene Art zu philosophiren anzusehen ist, welche dem Gewissen die entscheidende Stimme giebt. Es ist hier nicht nöthig, diese Behauptung zu begründen, da der Gedankengang Kants selbst unmittelbar den Beweis enthalten wird. Der unterscheidende Charakter der Kantischen Philosophie, auf dessen Bestimmung wir uns nach dem Zweck dieses Vortrages zu beschränken haben, läßt sich mit wenigen Worten bezeichnen. Die gesammte Welt- und Lebensanschauung Kants beruht auf dem Unterschiede zwischen der Erscheinung und den Dingen an sich. Sobald der Mensch die Welt, die ihn umgiebt, aufmerksamer zu betrachten anfängt, stellt sich ein gewisses Mißtrauen gegen das Zeugniß seiner Sinne ein. Sie sind Boten, die ihn von dem, was außer ihm vorgeht, benachrichtigen sollen, aber die Aussagen derselben stimmen nicht überein. Von demselben Gegenstande entwerfen sie dem Einen ein anderes Bild, als dem Andern, ja sie zeigen denselben Gegenstand demselben Menschen bald in dieser, bald in jener Gestalt. In den ältesten Zeiten hören wir deshalb schon über die Täuschungen der Sinne klagen und man machte es zu einer Hauptaufgabe des Nachdenkens und der Betrachtung, diesen Täuschungen vorzubeugen oder wenigstens die durch dieselben

erzeugten Irrthümer nachträglich zu berichtigen. Endlich überzeugte man sich, daß auf die Sinnesanschauungen selbst da kein Verlaß sei, wo sie in allen Menschen ohne Ausnahme von einem Gegenstande stets dieselbe Vorstellung entstehen ließen. Nachdem die Welt Jahrtausende hindurch täglich die Sonne auf und untergehn gesehn hat, löst die Wissenschaft auch diese angebliche Erfahrung in eine Täuschung der Sinne auf und beweist, daß von Anfang an das Gegentheil von dem, was Alle gesehen, wirklich geschehen sei. Es gilt also, wie man sich überzeugte, nicht nur von einzelnen Fällen, sondern es ist eine allgemeine Thatsache, daß die Dinge, mit Hilfe der Sinne aufgefaßt, anderes erscheinen, als sie an sich sind; die Untersuchungen der Gelehrten haben festzustellen, was die Dinge an sich selbst seien. Mit diesem Widerspruch des Verstandes gegen das Zeugniß der Sinne verbanden sich die Zweifel, welche der religiöse Glaube gegen die Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntnisse im Allgemeinen erhob. Er hatte daran erinnert, wie beschränkt der Gesichtskreis des Menschen auf dieser Erde sei. Versteht es sich nicht von selbst hatte er gefragt, daß die Gottheit, deren Blick in die entferntesten Räume reicht, Vergangenes und Zukünftiges umfaßt und den Zusammenhang der Dinge nach allen Richtungen durchdringt, eine klarere Vorstellung von dem Weltall haben muß, als der Mensch, dessen Betrachtung sich selten über das Nächstliegende hinaus erstreckt? Versteht es sich nicht von selbst, daß der Mensch, wenn er in einem andern Leben der Gottheit näher steht und auf sein Erdendasein zurückblickt, die Vorstellung, die er sich hier von der Welt gemacht, sehr verworren finden und unendlich Vieles in diesem Bilde zurechtzustellen, zu ergänzen und zu berichtigen haben wird? Auf diese Weise hatten die Menschen sich allerdings seit langer Zeit mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß die Erscheinungswelt von dem wahren Wesen der Dinge in der angegebenen Weise zu unterschei-

den sei. Aber diese allen Gebildeten geläufige Art zwischen Sinnesanschauungen und Begriffen und zwischen dunkeln und klaren Begriffen zu unterscheiden meinte Kant nicht, wenn er von der Erscheinung und den Dingen an sich sprach. Er konnte alle jene Unterscheidungen nur als erste rohe Versuche betrachten, wie das Lallen des Kindes etwa, ehe es sprechen lernt, Versuche, welche zwar auf das, worauf es ankommt, hinweisen, aber es noch stets verfehlen. Der Hauptpunkt, um den es sich bei dem Gegensatz der Erscheinung und des Dinges an sich handelt, war in allen jenen Unterscheidungen noch nicht berührt.

Um zu diesem Hauptpunkt auf einem uns schon bekannten Wege zu gelangen, kehren wir noch einmal zu jener oben erwähnten Vergleichung zwischen dem Macrocosmos und Microcosmos, dem Weltall und dem Menschen, der es im Kleinen darstellt, zurück. Man hätte sich für berechtigt gehalten, den Menschen für eine Welt im Kleinen anzusehn, da man alle Kräfte und Gesetze, die man in den verschiedenen Gebieten des Universums entdeckte und beobachtete, zur Schöpfung und Erhaltung des Menschenlebens zusammenwirken sah. Freilich hatte der Mensch sich dem Gedanken, daß er allein das Ebenbild der Gottheit vorstelle, und dem hohen Selbstgefühl, das dieser Gedanke ihm einflößte, nie überlassen können, ohne immer aufs Neue die Erfahrung zu machen, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt ist. Er überließ es also endlich den Dichtern und Predigern, die Erhabenheit der menschlichen Natur zu preisen, und für das Leben schien ihm nichts wichtiger, als sich den unendlichen Abstand klar zu machen, der zwischen der Welt im Kleinen und der Welt im Großen stattfindet, und sich stets gegenwärtig zu erhalten, wie der Mensch in jeder Beziehung von der Natur, in der er lebt, abhängig sei. Je länger er sich mit dem Bilde dieser Natur beschäftigte, um so thörichter schien ihm der Gedanke, zwischen dem

Menschen, dem Geschöpf des Augenblicks, und der Unendlichkeit des Macrocosmos einen Vergleich zu ziehn. Die Erde selbst, die er bewohnt, bleibt für ihn ein Inbegriff unerforschlicher Geheimnisse, sie zeigt ihm nichts als ihre Oberfläche, er hat keine Ahnung von dem, was sie in ihrer Tiefe thut und treibt. Und was wird aus dieser Erde, wenn sein Blick über sie hinausschweift. Sie verschwindet in dem Gewimmel der Welten, die an dem nächtlichen Himmel vorüberziehn und er weiß nicht, ob dies selbst im Vergleich mit dem unendlichen Raum mehr bedeutet als ein Bienenschwarm für unsere Erde. Er kehrt mit seinen Gedanken zu dieser Erde zurück, um wieder festen Boden unter seinen Füßen zu fühlen und sich des ihm zu Theil gewordenen Besitzes zu erfreun. Aber wie lange wird es währen! Wie der Mensch die Saaten niedermäht, so geht die Sichel der Zeit über die Geschlechter der Menschen. Wie heute, so hat sie vor Jahrtausenden durch den Tod aufgeräumt für das Leben, vergebens fügt der Mensch Jahrtausend zu Jahrtausend, er gelangt mit seinen Gedanken nie dahin, wo der Lauf der Zeit begonnen hat. Das Leben des Macrocosmos ist vor ihm zu einem ewigen Strome ausgebreitet, der überall aus der Unendlichkeit entspringt und überall in die Unendlichkeit mündet. Und was kann das Erkennen des Menschen dieser Unendlichkeit gegenüber je Anderes sein als ein stetes Hin- und Herrathen, das nichts erräth. Das einzige Wissen, das keinen Zweifel fürchten zu dürfen scheint, besteht für ihn darin, daß es in diesem unendlichen Leben des Macrocosmos nicht Zufall und Willkür giebt, daß sich Alles in ihm nach dem unwandelbaren Gesetz der Ursachen und Wirkungen entwickelt, daß jedes einzelne Ereigniß ein Ergebniß unfehlbarer Nothwendigkeit ist. Der Macrocosmos ist die Allmacht, durch welche auch der Mensch in jedem Augenblicke wird, was er im Zusammenhange des Ganzen werden muß, durch welche jeder Mensch, wenn auch in keinem

andern Sinne als der Grashalm und das Sandkorn stets aufs Neue eine Welt im Kleinen wird.

Je lebhafter man sich diesen dem alten Philosophenthum und Kirchenthum im Wesentlichen gemeinsamen Glauben an den Macrocosmos vergegenwärtigt, um so besser begreift man, welche Revolution es in der Gedankenwelt verursachen mußte, als Kant den Beweis führte, daß dieser ganze Macrocosmos, den seine Anhänger als die leibhaftige Allmacht verehrten, an sich garnicht existire, daß dieser ganze Macrocosmos nichts als bloße Erscheinung sei, und nicht den geringsten Aufschluß über das, was ist, über die Wesen der Dinge an sich gewähren könne. Ihr habt euch, sagte er, in Bezug auf dieses Weltall so lange einer sichern Erkenntniß gerühmt, laßt uns untersuchen, wie ihr zu derselben gelangt seid. Welches sind die Mittel und Wege, die uns zu diesem Zwecke zu Gebote stehn? Es sind die sinnliche Anschauung, Verstand und Vernunft. Ueberall, wo es sich um Erkenntniß von Gegenständen handelt, müssen wir von den Anschauungen ausgehn, welche uns die Sinne liefern. Damit aus den Empfindungen, die uns gegeben werden, Gegenstände der Erkenntniß werden können, ordnen sie sich in unsern Anschauungen zu bestimmten Gestalten, nehmen sie die Formen des Raumes und der Zeit an. Woher stammen diese Formen des Raumes und der Zeit, in denen alle Gegenstände erscheinen? Haften sie an den Gegenständen selbst? Man hat dies allerdings behauptet, aber mit welchem Recht? Gehörten sie den Gegenständen an, kämen sie uns von außen, so würden sie den Charakter des Besondern und Zufälligen an sich tragen, der Allem eigenthümlich ist, was uns von außen gegeben ist. Aber Vieles, was wir von Raum und Zeit wissen, stellt sich als allgemein gültig und nothwendig dar. Es ist also unmöglich, daß Raum und Zeit den Dingen außer uns zukomme, sondern sie sind Formen unserer Anschauung, sie sind die Gestalt, die wir den Dingen geben, so

daß Raum und Zeit und alle Verhältnisse der Gegenstände in ihnen und alle Beschaffenheit dieser Gegenstände nirgends existiren als in uns selbst und verschwunden wären, sobald wir uns selbst wegdenken. Alles Räumliche und Zeitliche ist etwas, das der Mensch aus seinem Vermögen den Dingen leiht, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit, vor der euch die Sinne schwanden, ist nichts als ein Bild, das ihr selbst erzeugt. In Selbsttäuschung befangen, habt ihr einen Schöpfer vorgestellt, der vor seiner eigenen Schöpfung erschrickt. — Die zweite Grundquelle des Gemüths, aus der unsere Erkenntniß der Gegenstände entspringt, ist der Verstand. Er ist es, durch den die Anschauungen zu Begriffen werden. Er ist der einzige Gesetzgeber in der Welt der Gedanken, die sich auf die Gegenstände unserer Erkenntniß beziehen. Daß die Einheit, zu welcher das Mannigfaltige der Wahrnehmungen durch den Verstand verbunden wird, nicht aus der Erfahrung kommt, sondern ebenso wie Raum und Zeit, eine Form ist, welche die Gegenstände von uns empfangen, beweist auch hier der Zug der Nothwendigkeit, den z. B. die Vorstellung von dem Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen bei sich führt. Dazu kommt, daß es eine unerläßliche Bedingung für die Anwendbarkeit der Gesetze des Verstandes giebt. Diese Bedingung besteht darin, daß ihre Gegenstände in der Anschauung gegeben sind. Sie bildet den einzigen Inhalt für das, was man Erkenntniß nennt. Wie Anschauungen ohne Begriffe blind sind, so sind Gedanken ohne Inhalt leer. Ist auf diese Weise der Verstand an die Welt der Erfahrung gebunden, die nicht die Dinge an sich, sondern nur die ihnen von uns geliehene zeitlich-räumliche Einkleidung enthält, so versteht es sich aus diesem Grunde von selbst, daß auch die Formen des Denkens nie die Dinge an sich erreichen, sondern sich ausschließlich auf bloße Erscheinung beziehn, daß das ganze Bild der Welt, das durch Anwendung der Gesetze des Verstan-

des entsteht, nur in uns selbst existirt und verschwunden wäre, sobald wir die Thätigkeit des Verstandes in uns wegdenken. Auch jenes Bild eines allmächtigen Schicksals, zu dem sich die Verbindung der Ursachen und Wirkungen für den Menschen ausdehnte, ist also nichts als bloße Erscheinung. — Mit Anschauung und Verstand verbindet sich endlich die Vernunft, um das Gebäude unserer Erkenntniß der Gegenstände zu vollenden. Diese Vernunft ist keine neue Erkenntnißquelle, ihre Aufgabe besteht darin, den verschiedenen Regeln des Verstandes Einheit zu geben und auf diese Weise die Erkenntniß von Erscheinungen, die wir Natur nennen, zum Abschluß zu bringen. Der Gebrauch, den wir von der Vernunft zur Erkenntniß der Gegenstände außer uns machen können, ist also in die Grenzen der Erfahrung eingeschlossen. Wer dies verkennt, wer den sichern Boden der Erfahrung mit den Schlüssen der Vernunft verläßt, um eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntniß der Gegenstände außer uns zu begründen, baut in die Luft. So sind aber alle jene Systeme der alten Philosophie entstanden, die dem Menschen versprechen, ihn durch Schlüsse der Vernunft zur Erkenntniß der wahren Natur unseres Geistes und der Gottheit zu führen. Das Land der Erkenntniß der Gegenstände außer uns ist eine Insel, die durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen ist. „Sie ist umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit neuen Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen und die er doch niemals zu Ende bringen kann.“ Alle Systeme der alten Philosophie sind eben soviel Irrfahrten nach dem gelobten Lande der Wahrheit auf diesem Meere, auf dem es nicht zu finden ist; alle Systeme der alten Philosophie

beruhen auf gewissen vernünftlenden Lehren, die den Mißbrauch der Vernunft, durch den sie entstehen, dadurch verrathen, daß sie entweder bloße Gedankenwesen schaffen, die nirgends einen Anhalt haben, oder daß sie ihre Behauptungen trotz der kunstreichen Beweise, auf die sie gestützt werden, doch vor dem Unglück nicht bewahren können, daß für die entgegengesetzten Behauptungen ebenso nothwendige und gültige Gründe anzuführen sind.

Das Ergebniß, zu dem uns die Untersuchungen Kants bisher geführt, besteht also darin, daß alle alten philosophischen und religiösen Systeme, alle theistischen und pantheistischen Lehren, nach denen der Mensch, der Microcosmos, von dem Macrocosmos, man nenne ihn die Natur der Dinge oder die Substanz oder Gott, durch Raum und Zeit und das Gesetz der Ursachen und Wirkungen gebunden und zu einem willenlosen Mechanismus herabgewürdigt vorgestellt wurde, selbst auf falschen Annahmen beruhen. Sieht man von ihren angeblichen Entdeckungen ab, denen überall derselbe Mißbrauch der Vernunft zu Grunde liegt, so ist das, was von ihrem Macrocosmos übrig bleibt, nämlich der Stoff, aus dem sie das Gewebe ihrer Täuschungen bereiten, also Raum und Zeit und das Gesetz der Ursachen und Wirkungen nicht zu jenen Dingen an sich gehörig, die allein eine Macht **über** den Menschen auszuüben im Stande wären, sondern Form der Anschauung und des Verstandes, durch welche der Mensch allen Gegenständen außer ihm, die durch die Empfindung mit ihm in Berührung traten, selbst eine Gestalt verleiht, Form, durch welche der Mensch wenn auch nicht seine Macht über diese Gegenstände, doch seine vollkommene Unabhängigkeit von ihnen erweist, indem er mit seinen eigenen Mitteln aus ihnen eine Welt der **Erscheinung** für sich entstehen läßt.

Ist aber das gesammte Bild der Welt, das wir durch Sinne, Verstand und die Schlüsse der Vernunft für uns erzeugen, etwas,

das nur in uns selbst existirt, also nichts als bloße Erscheinung, so stehn wir nun vor der Frage: was ist das Ding an sich? — So lange man Kant über das alte Philosophenthum sprechen hörte, mochte es nicht selten so scheinen, als ob der Mensch dem neuen Philosophen nur dazu dienen solle, alles, was bisher für das wahre Wesen der Dinge gegolten, in Erscheinung aufzulösen, als ob der Mensch selbst, nachdem er diesen Dienst geleistet, sich nach dieser neuen Lehre auch in bloße Erscheinung verflüchtige. Denn Kant hatte nachdrücklich hervorgehoben, daß der Mensch, das denkende Subjekt, sich selbst in seiner innern Anschauung nichts als bloße Erscheinung sei. Das Ding an sich schien auch für den Blick des Menschen in jene unendliche Ferne gerückt, die uns von demselben nichts mehr sehen läßt, als in der durchaus inhaltsleeren Vorstellung enthalten ist, daß, wo Erscheinung ist, es freilich irgend Etwas geben müsse, das der Erscheinung zum Grunde liegt. Und doch war diese Ansicht ein Mißverständniß, das nur entstehen konnte, wenn man vergaß, daß Kant es bei der Widerlegung der alten Philosophie nicht mit dem Menschen selbst, sondern ausschließlich mit der Beziehung desselben auf Gegenstände außer ihm oder mit dem zu thun gehabt, was aus dem Menschen wird, wenn er sich selbst als einen solchen Gegenstand ansieht, wenn man vergaß, daß Kant während dieser Arbeit sich auf das Auge allein, auf die Betrachtung des leiblich-geistigen Auges des Menschen und der Schöpfungen dieses Auges d. h. der von demselben erzeugten Bilder hatte beschränken müssen. Aber das bildete ja eben den Gegensatz zwischen Kant und dem alten Philosophenthum, daß dies von dem ganzen Menschen nie etwas Anderes als sein Auge gesehn oder doch die ganze übrige Menschennatur gleichsam nur für eine Zugabe oder ein Anhängsel des Auges gehalten, während Kant sich den gesunden Menschenverstand bewahrt hatte und dessen sich bewußt geblieben war, daß dies leiblich-geistige Auge nur

ein Werkzeug des Menschen, die Welt der Erscheinung nur das mit Hilfe dieses Werkzeuges Hergestellte ist, daß der Mensch etwas Anderes sein muß, als sein Werkzeug und seine Werke, und daß über diesen Menschen selbst, der dem alten Philosophenthum gänzlich abhanden gekommen war, sichern Aufschluß zu geben, gerade die Hauptaufgabe der wahren Philosophie sei. Indem Kant an die Lösung dieser Aufgabe ging, mußte sich aufs Neue jene Frage aufdrängen, was das Ding an sich, was das von der Welt, dem Inbegriff der Erscheinungen Unterschiedene sei, das den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, und hier fand diese Frage ihre Erledigung. Die Antwort, die Kant hier auf diese Frage giebt, bildet den Schlußstein des gesammten Gebäudes der Erkenntniß. Diese Antwort war: das Bewußtsein der Freiheit weist auf das Ding an sich, der Wille ist das von der Welt der Erscheinung Unterschiedene, das ihren Grund enthält; in der Freiheit, in dem sich selbst bestimmenden Willen ist der Mensch Wesen an sich selbst.

Diese Lehre mußte der Zeit, in der Kant mit ihr auftrat, wie eine Offenbarung klingen. Denn was bezeichnet Offenbarung anders als den Eindruck, welchen die Wahrheit auf Menschen macht, für die sie ein Geheimniß geworden ist? und hatten sich für das Bewußtsein jener Zeit trotz ihres lebhaften Verlangens nach Aufklärung nicht gerade die Grundthatsachen des Menschenlebens in immer tieferes Dunkel gehüllt? Die Philosophie hatte unmittelbar oder mittelbar stets die Selbstbestimmung des Menschen geleugnet; aber sie hatte auf die Behauptung, daß der Mensch nichts als ein Geschöpf der Umstände sei, in ältern Zeiten nie einen so hohen Werth gelegt und ihre Lehren hatten auf die öffentliche Meinung nie einen so mächtigen Einfluß ausgeübt, als es im vorigen Jahrhundert der Fall war. Dazu kam, daß das herrschende Vorurtheil um jedes Bedenken des gesunden Menschenverstandes

zurückzuweisen, sich auf die gerühmteste Entdeckung der neueren Zeit auf dem Gebiete der Naturwissenschaft berufen zu können meinte. Die Erde, deren Schicksal mit dem des Menschen so enge verbunden ist, hatte ihre Stelle im Ort der Schöpfung gewechselt. Nachdem der Augenschein in Verbindung mit der alten Einbildung des Menschen, daß Alles um seinetwillen geschaffen sei, Jahrtausende hindurch die Vorstellung aufrecht erhalten hat, daß die Erde im Mittelpunkt der Welt throne, um sich von Sonne, Mond und Sternen huldigen und bedienen zu lassen, hatte Copernicus die alte Ordnung der Welt umgekehrt und die Erde aus dem Mittelpunkt des Reichs in eine entfernte Provinz gewiesen. Als spätere Entdeckungen auch die Sonne der Herrschaft entsetzten und die Vorstellung sich verbreitete, daß das ganze Weltsystem, zu dem die Erde gehöre, durch unendliche Räume von der eigentlichen Residenz der Centralkraft des Universums geschieden sei; mußte die Erde etwa wie eine werthlose Sache erscheinen, die der Herr des Hauses in irgend einen Winkel wirft und vergißt, und für die Kinder dieser Erde mußte die höchste Weisheit darin bestehn, sich ihrer Nichtigkeit bewußt zu werden und zu erkennen, wie zwecklos ihr Dasein als solches sei. Der Mensch hatte sich von der alten Einbildung, die ihn als den Herrn der Schöpfung vorgestellt, nur, wie so oft, dadurch befreit, daß er die entgegengesetzte Richtung eingeschlagen hatte und auf dem besten Wege war, sich für den Bestandtheil irgend eines Kehricht-Haufens des Weltalls anzusehn. Es hatte eines zweiten Copernicus bedurft und in Kant war er erschienen. Er fragte auch, ob die Stelle, welche die Menschen der Erde angewiesen, die rechte sei; aber die Antwort beschränkte sich diesmal nicht auf die Erde und die Gestirne, von denen uns das Auge oder das Fernrohr des Astronomen schon zu erzählen weiß, seine Antwort bestimmte zugleich die rechte Stelle für alle Weltkörper, die noch zu entdecken sind. Seine Zurechtweisung ist

so gründlich, daß sie alle mögliche Erweiterung unserer Erfahrungen in der Zukunft mit einschließt. Diese ganze Welt, an der der Mensch Nahes und Fernes unterscheidet, die er in Vergangenes und Künftiges theilt, diese ganze Welt, so fern er sie durch Messen und Berechnen zu bestimmen suchen kann, hat ihre rechte Stelle für den Menschen erst dann gefunden, wenn er erkannt, daß dies Alles nirgends anders existirt, als in seinem eigenen Anschauen und Denken, daß dies Alles nichts als bloße Erscheinung ist, daß dies Alles nicht, wie er wähnt, vor dem Menschen dagewesen ist, sondern, durch Anschauung und Denken des ersten Menschen zum erstenmal entstanden ist und mit jedem einzelnen Menschen aufs Neue entsteht, wenn er erkennt, daß auf diese Weise der Mensch, weit davon entfernt, ein Geschöpf der Umstände zu sein, im Gegentheil selbst der Schöpfer dieses Sinnen- und Gedankenbildes seiner Umgebung ist, wenn er sich endlich überzeugt, daß diese Welt der bloßen Erscheinung nicht den einzigen Gegenstand seines Bewußtseins bildet, daß sein Schicksal es ihm nicht verwehrt, selbst das wahre Wesen der Dinge zu erkennen, das der Grund zur Erscheinungswelt ist, und daß ihm nicht etwa nur das wahre Wesen der Dinge zu betrachten vergönnt ist, sondern daß er als sich selbst bestimmender Wille, Wesen an sich selbst ist und an der Gesetzgebung selbst theilnimmt, welche die ewige Ordnung der Dinge bestimmt. Mit einem Wort: dieser neue Kopernicus zeigte dem Menschen, der sich selbst verloren, daß das, wovon er sich abhängig gewähnt, sein eigenes Werk sei, machte dem modernen Sonnen- und Sternendienst ein Ende und gab dem sich selbst bestimmenden Willen die ihm zukommende Stelle im Mittelpunkt der Dinge zurück.

Und damit an dieser von Kant vollbrachten Wiederherstellung der natürlichen Ordnung der Dinge nicht die Hauptsache übersehn werde, muß man sich vor Allem darüber klar werden, daß nach seiner Lehre nicht die Geschichte das Weltgericht ist, sondern daß

das wahre Wesen der Dinge, das im Menschlichen und Göttlichen eins und dasselbe ist, der Geist, der alle Dinge richtet, in dem wirklichen Menschen ein Individuum ist, und daß dieser wirkliche Mensch statt von dem Verlauf der Weltgeschichte sein Urtheil erwarten zu müssen, vielmehr, sobald er sich seiner Freiheit bewußt wird, es selbst ist, der der Geschichte der Welt ihr Urtheil spricht. Was an uns zum Begriff der menschlichen Gattung gehört, deren Entwickelung die Weltgeschichte ist, das heißt was an uns geboren wird und sich ins Grab legt, was an uns dem Gesetz der Ursachen und Wirkungen gehorchen muß und durch Zeit und Raum sich ausbreitend, das Leben des menschlichen Geschlechts bildet, ist wie die sichtbare Schöpfung, die es bewohnt, nichts als bloße Erscheinung; nur wenn wir dies Alles hinter uns lassen, gelangen wir zu uns selbst, zu unserm von keinem Wechsel der Erscheinung berührten, sich selbst bestimmenden Willen, in dem Menschliches und Göttliches durch Gleichheit des Wesens verbunden sind. Das Ding an sich, das selbst den Spiegel erzeugt, durch den es sich in der Erscheinungswelt ein Schattenbild von dem, was ist, entwirft, ist die Freiheit und der einzige Ort, in dem sie sich unmittelbar bethätigt, ist das Individuum. — Wie weit auch Sinne und Philosophie die Grenzen des Seins ausdehnen, in allen Höhen und in allen Tiefen, die sie durchmessen, giebt es nur ein Unbedingtes und dies Unbedingte ist der Wille des Individuums.

Auf diesem Punkte angelangt, brechen wir unsere Bemerkungen über den Inhalt der Kantischen Philosophie ab. Eine ins Einzelne gehende Beurtheilung der schriftstellerischen Wirksamkeit Kants würde zu untersuchen haben, ob er sich selbst durchaus und überall von dem Einfluß der alten philosophischen Ueberlieferung befreit hat, deren Widerlegung der Beruf seines Lebens war. Aber diese Beurtheilung liegt außer den Grenzen unserer heutigen Aufgabe, die sich darauf beschränkt, einige Andeutungen über die Grund-

gedanken seiner Philosophie zu geben und so das in ihr zu bezeichnen, was unwiderleglich ist. Nur eine Frage drängt sich hier zum Abschluß unserer Betrachtung uns noch unwillkürlich auf. Es ist die Frage: was folgt aus der neuen Philosophie, die mit Kant beginnt, für das Schicksal des Menschenlebens überhaupt? welche Gestalt würde die menschliche Gesellschaft annehmen, wenn man sich dieselbe als die lebendige Darstellung, gleichsam als die Verkörperung dieser neuen Philosophie denkt? Denn es ist klar, daß das alte philosophisch-kirchliche Gedankensystem, dessen Schöpfung das uns bekannte Gebäude der menschlichen Gesellschaft ist, nicht widerlegt werden kann, ohne daß diese Widerlegung zur Aufgabe eines Umbaus dieser Gesellschaft wird.

Der gesammten philosophischen Ueberlieferung der frühern Zeit hatte die Ansicht zu Grunde gelegen, daß das Menschenleben, der Microcosmos, aus dem Ganzen, von dem es einen Theil bilde, aus dem Macrocosmos zu erklären sei. Ob man sich unter diesem Ganzen die Menschengattung mit besonderer Beziehung auf den Fortschritt des Bewußtseins in ihr oder das Leben der Natur dachte, die durch unzählige Formen zum Vollkommenern aufsteigend, im menschlichen Leibe endlich zum Selbstbewußtsein gleichsam erblühe, oder ob der Macrocosmos als die Geist und Natur umfassende Offenbarung der Gottheit vorgestellt wurde, dies begründet in Bezug auf die von diesen Anschauungen vorgeschriebene Form der menschlichen Gesellschaft keinen wesentlichen Unterschied. Die Kenntniß dieses Ganzen, aus dem das wirkliche Menschendasein als ein Theil desselben zu erklären ist, kann nie zu einer Aufgabe werden, deren Lösung der Einzelne als solcher gewachsen ist: Die Kenntniß dieses Ganzen setzt einerseits eine sich immer weiter ausdehnende Reihe naturwissenschaftlicher Forschungen, andererseits eine eingehende Beschäftigung mit der Geschichte der Vergangenheit des menschlichen Geschlechts voraus. In beiden Fällen ist diese Kennt-

niß nur zu erwerben, wenn man sich zu diesem Zwecke Viele mit einander verbunden denkt, und zwar so, daß diese Verbindung Vieler sich von Geschlecht zu Geschlecht gleichsam fortpflanzt, so daß diese Verbindung jeder Zeit den früher gesammelten Vorrath von Kenntnissen sich aneignet und erhält und sicher aufbewahrt oder möglichst erweitert auf die Zukunft vererbt. Es ist ferner klar, daß die Erhaltung und Fortpflanzung dieser Kenntniß nicht zu denjenigen Geschäften gehört, welche Jedem ohne Unterschied anvertraut werden können. Denn es ist ein Geschäft, das mit Erfolg nur von denen besorgt werden kann, die es nicht gelegentlich treiben, sondern es zu ihrer Lebensaufgabe gemacht haben; es ist dies Geschäft ferner von der Art, daß es nicht, wie Selbsterkenntniß und Pflichterfüllung, mit andern Arbeiten in derselben Zeit verbunden werden kann, sondern die Zeit des Menschen stets für sich allein in Anspruch nimmt; es liegt endlich in der Art dieses Geschäftes, daß es besondere und zwar seltene Anlagen der Natur voraussetzt, und deshalb auf geeignete Weise nur von solchen verwaltet werden kann, welche diese natürlichen Fähigkeiten besitzen und Gelegenheit gehabt haben, dieselben zu entwickeln. Mit einem Worte also, wenn man annimmt, daß über die Bedeutung und Aufgabe des wirklichen Menschendaseins nur mit Hilfe des Macrocosmos Aufschluß zu gewinnen ist, so ist es nicht zu umgehen, daß die Erkenntniß der Dinge zur Angelegenheit eines besondern Standes wird.

Die Mitglieder dieses Standes nennen sich bald Philosophen, bald Priester; welchen dieser Namen sie sich aber geben und von welcher Art die durch diese Namen angedeuteten Unterschiede in der Verfassung und Geschäftsführung derselben sind, ist für uns in diesem Augenblick von keiner Wichtigkeit. Wir beschränken uns auf die Frage: welchen Einfluß dieser besondere Stand der Wissenden in jeder Form, die er annehmen kann, auf den Entwicke-

lungsgang der menschlichen Gesellschaft wird ausüben müssen und wir glauben nichts Wesentliches zu übergehen, wenn wir die Bevormundung und den Zwang, beides im Namen der Religion und Sittlichkeit, als die unzertrennlichen Begleiter dieses Standes bezeichnen. Indem ein kleiner Theil der menschlichen Gesellschaft der Vorrang des Wissens erringt, bleibt die übrige Gesellschaft im Stande der Unwissenheit zurück. Nicht als wenn wir anzunehmen hätten, daß die Wissenden eifersüchtig und mißgünstig den Andern ihren Reichthum vorenthielten. Wir setzen im Gegentheil bei ihnen die Neigung zur Mittheilung dessen, was sich überhaupt davon mittheilen läßt, voraus. Es ist nur klar, daß in dem vorliegenden Falle nie etwas Anderes mittheilbar werden kann, als die Resultate, die sich aus der Arbeit der Wissenden ergeben; denn dadurch, daß diese Arbeit selbst nur von Wenigen ausgeführt werden konnte, entstand ja eben ein besonderer Stand von Wissenden. Eigentliches Wissen schreiben wir aber überall nur demjenigen zu, welchem bekannt ist, wie die Resultate zu Stande kommen; so daß bei der größten Bereitwilligkeit der Wissenden, den Uebrigen von ihren Schätzen mitzutheilen, das eigentliche Wissen in allen Dingen auf Wenige immer beschränkt bleiben muß. In diesem Sinne bleiben stets die Meisten in Bezug auf viele Dinge z. B. auf einen großen Theil der Handwerke und Künste, ihr Leben lang nothwendig Unwissende, und diese Unwissenheit ist, wenn sie sich auf die genannten oder ähnliche Gegenstände bezieht, kaum ein Uebel zu nennen. Erinnern wir uns aber, welches in dem Falle, mit dem wir es hier allein zu thun haben, der Gegenstand der Unwissenheit ist. Es ist die Erkenntniß unserer eigenen Natur, die Erkenntniß dessen, was den Menschen zum Menschen macht, die Erkenntniß des Gesetzes des Menschenlebens, mit einem Wort die Erkenntniß der Wahrheit, und in Bezug auf diesen Gegenstand zur Unwissenheit verurtheilt zu sein, erniedrigt offenbar Jeden, den

es trifft, so sehr, daß wir es keine Uebertreibung nennen können, wenn jener Schriftgelehrte von dem Fluche spricht, der auf dem Volke laste, „das von dem Gesetz nichts weiß." Wo nun diese Ansicht herrscht, daß die meisten Menschen in Bezug auf Erkenntniß der Wahrheit vom Schicksal selbst zu steter Unwissenheit verurtheilt sind, da ist der Stand der Wissenden der natürliche Vormund aller Uebrigen. Daß diese in ihrer Unwissenheit über das Gesetz ihrer Natur und über das, was ihnen nach demselben heilsam und zuträglich ist, fortwährend in Gefahr sind, sich gegen die wohlthätigsten Rathschläge aufzulehnen und Schädliches zu erstreben und daß deshalb die erforderlichen Vorkehrungen getroffen sein müssen, um die Widerstrebenden zu ihrem Vortheil zu nöthigen, ist etwas, das sich nach dem bisher Bemerkten unmittelbar ergiebt. Die nie endende Nothwendigkeit der Bevormundung und des Zwanges, im Namen der Religion und Sittlichkeit, ist also die unumgängliche Bedingung jeder menschlichen Gesellschaft, die nach dem Entwurfe der alten kirchlich-philosophischen Weltanschauung gegründet und aufgeführt wird.

Auch in dem modernen Europa war die menschliche Gesellschaft nach diesem Plan gegründet, und Jahrhunderte hindurch umgebaut, verbessert, wieder abgebrochen, wieder restaurirt. In dieser Gesellschaft trat nun Kant mit der Erklärung auf, daß der Grundgedanke der philosophischen Weltanschauung, der den Grundriß dieser Gesellschaft gezeichnet, das Grundvorurtheil sei, welcher jeden wahren Fortschritt der Menschen auf dem Wege der Erkenntniß der Wahrheit und damit der Bildung überhaupt unmöglich gemacht habe. Daraus ergab sich für Jeden, der ihn verstand, die Aufgabe, zu untersuchen, welches der Plan für das Gebäude der menschlichen Gesellschaft sei, der durch den Grundgedanken der neuen Philosophie vorgeschrieben werde. Die Zeitumstände schienen einer solchen Untersuchung besonders günstig. Seit längerer Zeit stand in dem

Bekenntniß der öffentlichen Meinung der Satz oben an, daß das Haus der Europäischen Civilisation von Tage zu Tage baufälliger werde und die Zeit, in welcher das Hauptwerk Kants zum Mittelpunkt einer allgemeinen philosophischen Bewegung in Deutschland wurde, fiel ungefähr mit dem Ausbruch der ersten Französischen Revolution zusammen. Die Stimmung, die Hoffnungen, die Forderungen der öffentlichen Meinung schienen eine schnelle Verständigung über den Einfluß, den die Philosophie Kants auf das Schicksal der menschlichen Gesellschaft haben könne, in jeder Beziehung erleichtern zu müssen. Genauer angesehn, erweist sich aber, was zu diesem Zweck so förderlich schien, als entschiedenes Hinderniß. Die Leidenschaften des Kampfes nahmen nämlich alle Aufmerksamkeit ausschließlich für die einzelnen Mißbräuche in Anspruch, die sich in den letzten Zeiten am lästigsten und drückendsten gezeigt; die große Menge hielt sich an die Mittel, welche den gegenwärtigen Uebelständen abhelfen konnten, auch wenn sie neue, oft bedenklichere erzeugten; selbst die Einsichtigern sahen nur auf die nächsten Ursachen; aber Niemand nahm sich Zeit auf die letzten zurückzugehn, Niemand nahm sich Zeit, zu bedenken, daß die herrschenden Mißbräuche aus derselben Quelle kamen, aus der alle früheren entstanden waren und immer neue entspringen mußten, so lange man sich nicht dazu entschloß, diese Quelle selbst abzugraben oder zu verschütten. Ohne eine gründliche Erörterung dieses Zusammenhanges, zu der sich damals Niemand aufgelegt fühlte, war es aber unmöglich festzustellen, auf welchem Fundamente die menschliche Gesellschaft nach dem Grundgedanken der Philosophie Kants zu errichten sei.

Indem Kant jenen Macrocosmos, in welchem die alte philosophische Ueberlieferung das wahre Wesen der Dinge zu finden gemeint, als bloße Erscheinung nachwies und das Unbedingte, das Ding an sich, in dem sich selbst bestimmenden Willen des Menschen

erkannte, in Bezug auf welchen die Natur keinen bevorzugt oder zurücksetzt; verstand es sich von selbst, daß in einer auf diesen Grundgedanken erbauten Gesellschaft, ein besonderer Stand der Wissenden in Bezug auf die Erkenntniß des Menschenlebens ein Unding sei und mit ihm mußte die Nothwendigkeit der Bevormundung und des Zwanges, im Namen der Religion und Sittlichkeit verschwinden. Welche Personen es seien, die jenen Stand der Wissenden bildeten und die Vormundschaft führten, und was für Personen es ferner seien, auf deren Beschluß die Mittel des Zwanges zu dem angegebenen Zweck, in Anwendung gebracht würden, und welche Veränderungen in dem Zustande der menschlichen Gesellschaft durch den Wechsel dieser Personen herbeizuführen seien: das waren Fragen, die es von dem Standpunkt jener Philosophie sich nicht verlohnte in Betracht zu ziehn, da auf dem von diesen Fragen vorgezeichneten Wege zu einer Radicalcur nicht zu gelangen war. Aber die kühnsten Forderungen jener Tage beschränkten sich darauf, daß die Vormundschaft dem Stande der Priester ein für allemal abgenommen und dem Stande der Gelehrten übertragen werde und daß über die Anwendung der Mittel des Zwanges nicht Wenige, sondern die Mehrzahl das letzte Wort zu sprechen habe. So sehr nun Kant als Bürger sich für die Entscheidung dieser Fragen interessiren mochte, so gab es doch für ihn, als Menschen unendlich wichtigere Dinge: seine Philosophie mußte über jene Fragen zur Tagesordnung übergehn. Denn seine Philosophie beschränkte sich garnicht darauf, den dermaligen Vormund wegen schlechter Geschäftsführung in Anklagestand zu versetzen, oder die dermaligen Inhaber der Gewalt wegen Mißbrauchs derselben zur Rechenschaft zu ziehn, sondern sie war mit sich vollständig darüber im Klaren, daß, so natürlich und nützlich Vormundschaft und Gewalt auch für gewisse Verhältnisse sein mögen, dennoch jede Bevormundung und jeder Zwang im Namen der Erkenntniß der Wahrheit, im Namen

der Religion und Sittlichkeit geübt, die menschliche Gesellschaft unter allen Umständen zu Grunde richten müsse. Behält man den Grundgedanken dieser Philosophie im Auge, welcher das Unbedingte, das wahre Wesen der Dinge in der Freiheit erkennen lehrt, und läßt man sich nicht durch den Klang der Worte täuschen; so ist klar, daß die Begründung der menschlichen Gesellschaft, in der sich diese Philosophie verkörpern soll, von vornherein alle Veränderungen ausschließt, die von den Geschichtschreibern als groß und wohlthätig gepriesen werden, die plötzlich die Welt in Staunen zu setzen und den Beifall der Massen zu erwerben im Stande sind. In Bezug auf die Freiheit, auf deren Boden die neue Gesellschaft zu gründen ist, erweist sich das Glück des Eroberers und die Kunst des Staatsmanns gleich ohnmächtig. Nichts von Allem, was zum Mechanismus der alten Gesellschaft gehört, ist für die neue zu verwenden. Diese entsteht in jener; aber trotz derselben, nicht aus derselben.

Um den unterscheidenden Charakter dieser neuen Gesellschaft zu bestimmen, müssen wir uns noch einmal den Gedanken vergegenwärtigen, der den Schlußstein der Philosophie Kants bildete, den Gedanken, daß das wahre Wesen der Dinge die Freiheit und der einzige Ort, in dem sie sich unmittelbar bethätigt, das Individuum ist. Dieser Gedanke ist das schöpferische Princip der neuen Gesellschaft und das einzige Gesetz, das es für dieselbe giebt. Soll mit der Lösung der Aufgabe, welche die neue Gesellschaft darstellt, ein Anfang gemacht werden, so bedarf es einer Thatsache, die der alten Gesellschaft einen unauflöslichen Widerspruch zu enthalten scheint; diese Thatsache ist eine Verbindung von Menschen, die dadurch entsteht und zusammengehalten wird, daß jedes Glied derselben nur als Individuum handelt, jedes sein eigener Gesetzgeber werden lernt. So lange die Menschen sich nicht selbst Gesetz sein wollen, sieht der eine Theil sich genöthigt, sich einem fremden Ge-

setz zu unterwerfen, während der zweite Theil sich getrieben fühlt, Andern Gesetze aufzuerlegen. Diese Bedürfnisse scheinen gegenseitig auf einander angewiesen. So entsteht die alte Gesellschaft. Aber die Natur des Menschen fordert ewig von ihm, daß er sich selbst Gesetz sei. So muß diese Gesellschaft, die aus dem Widerspruch gegen die Natur hervorgegangen ist, immer aufs Neue in Widerspruch mit sich selbst gerathen. Dasselbe, was die Menschen zusammengeführt hat, verfeindet sie zugleich. Dieser Widerspruch kann nicht eher aufhören, als bis der Mensch sich selbst erkennt, bis er sich dessen bewußt wird, daß die äußeren Veränderungen die erste Stelle einräumende Reform stets die bloße Erscheinung mit dem wahren Wesen der Dinge verwechselt, bis der Entschluß sein eigener Gesetzgeber zu werden, ihn zu einem Bürger in dem Reich der Freiheit macht. Ist er aber zu der Einsicht gelangt, daß das Unbedingte nirgends als in dem sich selbst bestimmenden Willen zu finden ist, so ist es ihm zugleich klar, daß die wahre menschliche Gesellschaft nur da besteht, wo diejenigen, welche sie bilden, allein durch das Streben, sich selbst Gesetz zu werden, mit einander verbunden sind, wo Jeder in dem Andern nur Seinesgleichen sucht und achtet. Auf diese Weise allein wird aus der menschlichen Gesellschaft ein ewiger Bund; allein in dieser heiligen Ordnung, die in Wahrheit „das Gleiche frei und leicht und freudig bindet," findet der Mensch den Frieden mit sich selbst. Diese Art von Verbindung, die einzige, die dem Willen der Natur entspricht, deshalb die einzige, die sich nicht selbst zerstört, und insofern die einzig mögliche, war aber nirgends vorhanden; alle einzelnen Formen, welche das Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen annehmen kann, die Ehe, die Familie, die Schule, die Werkstatt, jedes Unternehmen, das auf der gegenseitigen Ergänzung von Anordnen und Ausführen beruht, alle ohne Ausnahme behandelten den Menschen, als wäre er bloße Erscheinung, alle ohne Ausnahme fürchteten eben deshalb

den sich selbst bestimmenden Willen als ihren Feind; und selbst für diejenigen, welche ihm, dem einzig Unbedingten, allein unbedingt vertrauen, ist die bestehende Ordnung der Dinge nicht nur etwas Unentbehrliches in Bezug auf das Sinnendasein, sondern auch eine Macht der Gewohnheit, welche sich wenigstens auf der dem Lichte des Bewußtseins entzogenen Seite des Menschenlebens immer aufs Neue geltend zu machen weiß. Wird dies Alles nun richtig gewürdigt, so kann kein Zweifel darüber sein, von welcher Beschaffenheit die ersten Anfänge der wahren menschlichen Gesellschaft sein müssen, wie wir uns die Elementarverbindung des Reiches der Freiheit zu denken haben. Die Aufgabe, welche sie sich stellt, muß so weit als möglich entfernt sein von dem Gebiete menschlicher Thätigkeit, welches der Erzeugung und Vertheilung der äußeren Güter des Daseins überwiesen ist. Das ist die erste Bedingung; die zweite, die eben so unerläßlich ist, besteht darin, daß die Arbeit, die sie unternimmt, schon durch ihre eigene Natur dazu mitwirkt, das Bewußtsein wach zu erhalten. Diese Bedingungen lassen sich zusammen nur dann erfüllen, wenn jene Elementarverbindung die gegenseitige Förderung in der Erkenntniß der Selbstbestimmung und die allseitige Bethätigung der Freiheit in dem Zusammenleben der zu diesem Zweck Verbundenen zu ihrer alleinigen Aufgabe macht. Solche Elementarverbindungen des Reiches der Freiheit sind die Thatsache, mit welcher die Geschichte der wahren menschlichen Gesellschaft beginnt. Daß solche Elementarverbindungen endlich ins Leben gerufen werden, ist die Forderung, welche Immanuel Kant an die Gegenwart stellt.

Immanuel Kant oder wie wir sagen werden, auch Immanuel Kant.

Denn sicher wird es sich für Jeden der Freunde, je mehr wir uns dem Schlusse unserer Betrachtung näherten, um so klarer herausgestellt haben, daß wir uns nicht mit Kant beschäfti-

gen können, ohne an den erinnert zu werden, der schon achtzehn Jahrhunderte früher die Menschen zum Werk der Selbsterkenntniß aufgerufen hat.

Die ganze Wirksamkeit Kants läßt sich deshalb auch so zusammenfassen: er hat die Philosophie über die Schranken des Christenthums hinausgeführt und sie zu einem Ausdruck des Evangeliums gemacht. Gewiß, das Reich der Freiheit, von dem Kant spricht, ist nichts Anderes, als das Gottesreich auf Erden, das Jesus von Nazareth gründen wollte, und die Elementarverbindung der wahren menschlichen Gesellschaft ist nichts Anderes, als was wir unter freier Gemeinde verstehn.

Indem wir in unserer Religionsgesellschaft an der allgemeinen Aufgabe des menschlichen Geschlechts arbeiten, zu der Jesus von Nazareth alle Völker der Erde berufen hat, erfüllen wir zugleich eine Pflicht, die unserer Stadt als dem Geburtsort Kants obliegt. Ja, meine Freunde, wenn das, was wir erstreben, einst verwirklicht sein wird, wenn einst Alles, was in unserer Stadt lebt, durch den Glauben an die Freiheit zu einer wahren menschlichen Gesellschaft vereinigt sein wird, dann wird man sagen können, Königsberg hat seinem Kant ein Denkmal errichtet, wie er es verdient.

Zusätze.

I. Die Philosophie und die Wissenschaft.

Vor einiger Zeit war viel von Organisation der Arbeit zu hören.

Man verstand unter der Arbeit die Industrie der Hand auf dem Acker und im Stall, in der Werkstatt und der Fabrik, im Comtoir und an der Börse. Man dachte sich den Menschen also als den Handlanger der Natur.

Niemand kann weiter als wir davon entfernt sein, diesen Beruf des Menschen geringzuschätzen oder die Frage nach der zweckmäßigen Organisation dieser Berufsarbeit für unerheblich anzusehn. Aber die Art, wie man sich damals mit dieser Frage beschäftigte, konnte zu keinem Resultate führen. Denn wenn wir auch davon absehn, daß der Handlanger der Natur sich seit längerer Zeit darin gefiel den Herrn seiner Meisterin zu spielen und die Stimmung, in die dieser Einfall ihn versetzt, eine vorurtheilsfreie Behandlung seines Geschäfts keineswegs begünstigte; so konnte es schon deshalb zu keiner befriedigenden Beantwortung jener Frage kommen, weil man vergaß, daß nach der Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens alle Handarbeit und alle Theorie derselben nicht ihren Zweck in sich selbst hat, sondern überall durch Thätigkeiten bedingt ist, die außerhalb ihrer Grenzen liegen, und daß deshalb die Organisation der Industrie nicht festgestellt werden kann, ohne daß jene andere Arten der Thätigkeit sich in der rechten Verfassung befinden.

Denn daß auch für jene andere, die wir mit einem Wort Gedankenarbeit als solche nennen wollen, Ordnung und Unordnung zu unterscheiden ist, wird Niemand bezweifeln, und auf sie bezogen, ist die Organisation der Arbeit eine der wichtigsten Fragen für alle Zeiten und für die Gegenwart vielleicht die dringlichste, die es überhaupt giebt.

Kant erklärt an einer Stelle in Bezug auf gewisse philosophische Untersuchungen, daß es unmöglich sei zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen, wenn man sich nicht zu einer Theilung der Arbeit entschließe, durch welche die Erörterung dessen, was aus der Vernunft allein zu schöpfen sei, von Allem, was sich außerdem der Betrachtung darbiete, aufs strengste geschieden werde.

Was Kant hier als eine gelegentliche Forderung aufstellt, beschränkt sich nicht auf einen besondern Gegenstand der Forschung, sondern wiederholt sich bei Allem, worauf die Untersuchung sich richten kann. Es enthält das Princip, das der Theilung der gesammten Gedankenarbeit zu Grunde gelegt werden muß.

Dieser Theilungsgrund war mit der Unterscheidung zwischen der Erscheinungswelt und dem Dinge an sich gegeben; aber Kant machte von demselben keinen Gebrauch, um mit Hilfe desselben die Grenzen der Philosophie zu bestimmen. Er erklärt, daß die Freiheit den Schlußstein für den ganzen Bau der Gedankenwelt bildet. Diese Wahrheit festzustellen und gegen alle bisherigen Systeme zu rechtfertigen, welche die Freiheit in die Erscheinungswelt hinabgezogen und diese Erscheinung selbst als das Ding an sich angesehn: darauf beschränkte sich seine Absicht. Zu entwickeln, was aus diesem Gedanken folge, die Gesetze für die neue Ordnung der Dinge zu entwerfen, welche durch die von ihm ausgehende Revolution des Gedankenlebens nothwendig geworden: das war ein Geschäft, das der Zukunft überlassen blieb. Was war unzweifelhafter, als daß die von der bisherigen philosophischen Ueberlieferung für ihre

Zwecke geschaffene Schulsprache durchaus unfähig war, den entsprechenden Ausdruck für die neue Weltanschauung zu bilden! Dennoch fuhr Kant fort, selbst da, wo die alten Zeichen allen Werth verloren hatten, selbst in der Psychologie, wo seine Neuerung buchstäblich keinen Stein auf dem andern gelassen, nach wie vor sich der bisher geläufigen Ausdrucksweise zu bedienen. So änderte Kant auch in der Eintheilung der Philosophie und in der Bestimmung ihrer Grenzen nichts, obschon es sich von selbst verstand, daß diese von dem alten Gedankensystem geschaffenen Formen fortan ohne Sinn und Inhalt waren.

Wenn die philosophischen Bestrebungen der Gegenwart, wie es immer mehr den Anschein gewinnt, die von Kant begonnene Gedankenbewegung wirklich wieder aufnehmen, so werden auch die eben angedeuteten Forderungen ihre Berücksichtigung finden. Wir beschränken uns hier auf einige Bemerkungen über die neue Abgrenzung der Philosophie, die sich aus dem Studium Kants ergiebt.

An Allem, was Gegenstand des Denkens werden kann, ist das, was zur Erscheinung gehört, und das Ding an sich zu unterscheiden, welches für Alles, was seine Erscheinung bildet, die einzig mögliche Verbindung *an sich* bestimmt. Dieser Unterscheidung zwischen den Begriffen, die sich auf die Erscheinungswelt oder das Bild der Natur beziehn, und dem Begriff der Freiheit ordnen sich alle anderen Unterschiede unter. Auf diese Unterscheidung haben wir also zurückzugehn, wenn die Theilung der Arbeit, um die es uns zu thun ist, sich über das ganze Gebiet des Gedankenlebens erstrecken soll.

Die Arbeit des Gedankens nimmt ihre Aufgabe aus der Erscheinungswelt oder sie ist auf die Dinge an sich gerichtet. Wir wollen die Lösung der ersten Aufgabe mit dem Namen der *Wissenschaft* bezeichnen, die der zweiten Philosophie oder *Erkenntniß* nennen.

Alle Thätigkeit des Denkens, die von der Empfindung und Anschauung nicht abstrahiren kann, dient der Wissenschaft, welche sich selbst, je nachdem sie sich mit den Formen der Empfindung und Anschauung oder mit dem Stoff derselben beschäftigt, in die beiden Hauptarten der Wissenschaften gliedert.

Die Philosophie oder Erkenntniß umfaßt das Denken, welches der Empfindung und Anschauung nichts entlehnt, sondern von diesen Elementen der Erscheinungswelt abstrahiren muß. Da dies Denken alle Beziehungen und Verhältnisse ausschließt, deren Inbegriff die Persönlichkeit des Menschen als eines Gliedes der Erscheinungswelt bildet, und das Ding an sich im Menschen zu seinem einzigen Gegenstand und Inhalt hat, ist Philosophie oder Erkenntniß als solche Selbsterkenntniß.

Für die Wissenschaften sowohl als für die Erkenntniß ist erst dann auf einen sichern Fortschritt zu rechnen, wenn diese zwei Mächte, unter welche das Reich der Intelligenz getheilt ist, statt wie bisher ihre Grenzen überschreiten und das Gebiet des Nachbars sich unterwerfen zu wollen, nichts unternehmen und ausführen, ohne sich dabei von dem Gedanken der gegenseitigen Unabhängigkeit leiten zu lassen. Außer dem Leben selbst, von dem Wissenschaft und Erkenntniß als Thatsachen des Bewußtseins ausgehn, giebt es keinen Punkt, auf dem ihre Bahnen einander berührten.

So wenig Liebig mit seinem Laboratorium das Motiv einer Beethovenschen Composition zu Stande bringt oder die einander fliehenden Elemente durch den Zauber der Töne zu versöhnen sind, ebenso wenig kann die Lösung irgend einer wissenschaftlichen oder künstlerischen Preisaufgabe das Geringste dazu beitragen, die Arbeit der Selbsterkenntniß zu fördern, und umgekehrt.

Der Verfasser der logischen Untersuchungen, der zu philosophiren meint, aber nur der alten Verwirrung einen neuen Ausdruck leiht, indem er die Wissenschaften als die Basis der Logik

behandelt, hat uns die Versicherung gegeben, daß die Wissenschaften der Skepsis ein Faktum, dem bedenklichen Zweifel eine wachsende, schöpferische That entgegenstellen. Er hätte nur das Zeugniß der Geschichte befragen dürfen, um sich davon zu überzeugen, wie wenig der Fortschritt der Wissenschaften je im Stande gewesen ist, den Zweifel zu entwaffnen und seine alten unheimlichen Fragen, woher Alles kommt? und wohin Alles geht? zu beantworten oder zum Schweigen zu bringen. Die Wissenschaften bringen in die Erscheinungen, die dem flüchtigen Blick ein Spiel des Zufalls scheinen, Ordnung und Zusammenhang; jeder wissenschaftliche Fortschritt setzt an die Kette, welche die G e s e t z e der Dinge bilden, ein neues Glied an oder bessert eine schadhafte Stelle aus. Aber was kümmern diese Veränderungen den Philosophen? Wir mögen uns diese Kette für irgend eine Zukunft so lang und so fest denken als es uns beliebt, der Philosoph wird dann in Bezug auf sie dieselbe Frage aufzuwerfen haben, die schon vor Tausenden von Jahren zu hören gewesen ist, die Frage: woran hängt diese Kette? Weit davon entfernt, der Skepsis Einhalt thun zu können, bieten alle Fortschritte der Wissenschaften dem Zweifel nur ebensoviel neue Angriffspunkte dar.

Soll die Theilung der Gedankenarbeit zwischen den Wissenschaften und der Erkenntniß wirklich zur Ausführung kommen und die Anerkennung der gegenseitigen Unabhängigkeit zu einer zweifellosen Thatsache werden, so ist vor Allem die Einsicht erforderlich, daß es nicht einen einzigen Begriff geben kann, der in eine wissenschaftliche Untersuchung aufgenommen, dieselbe Aufgabe bezeichnete, als auf dem Gebiete der Erkenntniß. Der Staat, als Gegenstand der Wissenschaft, ist ein Inbegriff von Kräften, die ihren Gesetzen der Bewegung und des Gleichgewichts in den unähnlichsten Zuständen und Veränderungen mit derselben Zuverlässigkeit folgen, als der Regentropfen und der Planet dem Gesetz der Schwere

und alles Lebendige dem Gesetze des Entstehens und Vergehens folgt. Aber wir versetzen den Begriff des Staats auf das Gebiet der Erkenntniß und er verwandelt sich in eine Gemeinschaft von Individuen, deren dauernde Verbindung in nichts Anderem besteht, als in der gleichen Verantwortlichkeit, mit der ein Jeder, unbedingt unabhängig von den Uebrigen, sich in Bezug auf die sie Alle umschließende Gesellschaft zu entscheiden hat. Während ferner dies Goldstück in dem Koffer eines Französischen Bauern, als Gegenstand der Wissenchaft ein Werthzeichen ist, das ebensowenig gegen das, was der Zufall in Californien und Australien treibt, als gegen den Plan des Staatsstreichs vom 2. December unempfindlich ist, kann es, als Gegenstand der Erkenntniß, nie etwas Anderes als ein Mittel zum Ausdruck einer Uneigennützigkeit oder Habsucht sein, die das, was sie ist, trotz aller Zufälle und politischen Entwürfe der Welt unbedingt allein zu verantworten hat.

Denken wir uns die Menschen durch die gleiche Gedankenarbeit, der sie sich widmen, zu einem Gemeinwesen verbunden, so stellt sich uns die Nothwendigkeit einer durchgängigen Theilung der Arbeiten der Wissenschaft und der Erkenntniß von einer neuen Seite dar. Die Verfassung der Gesellschaft, welche die Wissenschaft stiftet, und die Verfassung der Verbindung, die durch die Arbeit der Erkenntniß gegründet wird, sind von durchaus verschiedenem Charakter. Jene kann nicht anders als aristokratisch sein, diese ist nothwendig eine Anarchie. In der durch die Arbeit der Erkenntniß entstehenden Gemeinschaft hat die Anarchie, die sich die Meisten nur unter dem Bilde einer allgemeinen Gesetzlosigkeit und Verwirrung vorzustellen vermögen, nichts Beunruhigendes, sie bezeichnet hier die durch die Natur der Sache bestimmte Ordnung der Dinge, insofern es für jede der Selbsterkenntniß dienende Gemeinschaft eine unerläßliche Bedingung ist, daß jeder Anspruch der Herrschaft des Einen über den Andern, jede Neigung zur Unter-

werfung Eines unter den Andern von vorn herein ausgeschlossen wird. Nicht als ob die Arbeit der Erkenntniß jede Art von Ungleichheit verwerfen müßte. Auch diese unsichtbare Werkstatt des Gedankens hat ihre Lehrlinge, Gesellen und Meister; sie ist nur für jede Art der durch den Begriff der Herrschaft eingeführten Ungleichheit unzugänglich. Denn der Charakter der Arbeit, die dem Lehrlinge obliegt, und der Charakter der Mittel und Wege, deren er sich zu bedienen hat, stellt dieselbe Aufgabe und fordert dieselbe Methode, welche für die höchste Stufe der Ausbildung gelten, und der Meister kann nicht umhin, sein eigenes Werk der Beurtheilung jedes Lehrlings zu unterwerfen, wie der größte Meister der Selbsterkenntniß, von dem die Geschichte weiß, es wirklich thut, indem er zu seinen Zuhörern spricht: so ihr den Willen Gottes thut, werdet ihr selbst beurtheilen können, ob meine Lehre aus der Wahrheit oder eine Ausgeburt der Einbildung und Willkür ist.

Kann es für die Vereinigung zur Selbsterkenntniß keine andere Form geben, als die Anarchie, so ist die Aristokratie die einzig mögliche Verfassung der Gesellschaft, zu der die Wissenschaft die Menschen verbindet. Den Namen der Wissenden verdienen zu jeder Zeit nur die Wenigen, welche mit den seltenen, für ihre Arbeit erforderlichen Talenten ausgerüstet, die Erforschung irgend einer Reihe von Gesetzen der Erscheinungswelt zu ihrer Lebensaufgabe machen. Für diese Wenigen ist das Wissen Selbstdenken, für alle Uebrigen, die sogenannten Gebildeten ebensowohl, als die Ungebildeten, ist das Wissen nichts als ein Inbegriff äußerer Kenntnisse, den sie von jenen in Empfang zu nehmen haben. Während auf dem Gebiete der Philosophie oder Selbsterkenntniß durch die Natur der Sache die bloße Ueberlieferung als solche ausgeschlossen ist, zeigt sich innerhalb der durch die Wissenschaft gestifteten Gesellschaft die Kenntniß für Alle mit Ausnahme jener Wenigen mit dem Autoritätsglauben

unzertrennlich verbunden. Daß die Sonne ihre tägliche Reise von einem Punkte des Horizonts zum andern noch nie unternommen hat, daß Gregor VII. der Begründer der mittelalterlichen Hierarchie gewesen, daß Göthe eine der hervorragendsten Stellen unter den Künstlern der neuern Zeit einnimmt, diese Urtheile sind, wenn wir die wenigen Astronomen, Historiker und Aesthetiker von Fach ausnehmen, für alle übrigen nichts als Aeußerungen des Autoritätsglaubens. Eigene Gedanken giebt es in der Gesellschaft, zu der das wissenschaftliche Interesse die Menschen vereinigt, nur für diejenigen, welche Gedanken produciren, nur für die Aristokratie des Talents; alle Uebrigen und zwar mit Einschluß jedes Gelehrten in Bezug auf alle Zweige der Wissenschaft, die zu seinem Fache nicht in näherer Beziehung stehen, sind auf das Schicksal des Nachdenkens und Nachsprechens beschränkt. Nachzuweisen, welche wichtige Hilfe trotzdem die Bildungsinteressen beim Werke des Fortschritts zu leisten haben, ist hier nicht unsere Aufgabe. Welchen Einfluß es aber in Bezug auf die eben angegebenen Unterschiede haben muß, wenn die von der Natur der Sache geforderte Auseinandersetzung zwischen der Arbeit der Wissenschaft und der der Erkenntniß, wie bisher unterbleibt, ergiebt sich von selbst.

Indem die Philosophie nach alter Ueberlieferung es als ihre Aufgabe verkündigt zu lehren, was Wahrheit ist, verspricht sie eine Angelegenheit zu behandeln, über die jeder mitzusprechen gleich befähigt ist, über die Niemand ein Urtheil haben kann, der es nicht unmittelbar aus sich selbst schöpft. Indem die Philosophie das Gegentheil von dem thut, was sie verspricht, indem sie ihren Inhalt ganz oder größtentheils den Grundsätzen entlehnt, die nur für die Erforschung der Erscheinungswelt anwendbar sind, wird ihr Streben zu einer jener schlechten idealistischen Tendenzen, die auf das Unmögliche gerichtet sind. Mit grober Vernachläßigung ihres eigenen Berufs entwirft sie den chimärischen Plan, die Aristocratie des Wissens zu demo-

kratisiren d. h. sie erzeugt in Unzähligen die Einbildung eines Wissens, das der Natur der Sprache nach auf die kleine Schaar der Fachgelehrten beschränkt bleiben muß.*)

Jede Art von Einbildung läßt aber nothwendig neue Täuschungen entstehn. Je höher der Werth ist, den man auf ein eingebildetes Wissen legt, um so weniger kann man einem Gefühl der Unsicherheit entgehn, das sich über das ganze geistige Leben zu verbreiten droht und um so schnellere Fortschritte machen muß, je mehr man es sich zu verbergen sucht. Man begann damit, sich ein Wissen zuzuschreiben, das der Gelehrte allein erlangen kann, und man endet damit, auch da, wo ein eigenes Urtheil das unveräußerliche Recht und die unerläßliche Pflicht eines Jeden ist, sich selbst mit Mißtrauen und Zweifel zu betrachten, auch die Selbsterkenntniß, die Wahrheit und Gerechtigkeit zum Inhalt hat, als ein Privilegium des Genius, des großen Mannes anzusehn, sich also auch da zum Autoritätsglauben zu neigen, wo Autoritätsglaube und Gewissenlosigkeit eines und dasselbe ist.

So lange deshalb die Philosophie bleibt, was sie seit der Vernachlässigung Kants wieder gewesen, nämlich der unmögliche Versuch, auf die Betrachtung der Erscheinungswelt und des Dinges an sich dieselben Grundsätze anzuwenden, so lange sie die Idee der Freiheit und den gesunden Menschenverstand, der diese ob auch unbe-

*) Ueber den hier angedeuteten Charakter des bisherigen Philosophenthums, in Wechselbeziehung desselben mit dem bisherigen Kirchenthum, hat sich der Verfasser ausführlicher ausgesprochen in der letzten Sammlung seiner Vorträge: „Von der Freiheit. Ein Zeugniß für das Evangelium vom Standpunkte des Protestantischen Dissidententhums.“ 1856. E. H. Mayer, Leipzig. Theil I., p. 1—93, besonders in Vorträgen 4. über Kirchenthum und Philosophenthum, 5. Jesus und das Kirchenthum, 6. Jesus und das Philosophenthum, 7. über die von Jesus geforderte Umbildung der Religion und Philosophie zur Erkenntniß der Wahrheit.

wußt überall voraussetzt, verleugnet und statt ihre eigene Aufgabe zu lösen, darnach strebt, im Namen einer Metaphysik oder Logik sich die Wissenschaften zu unterwerfen, so lange wird die Philosophie fortfahren, als ein Haupthinderniß des Fortschritts zu wirken.

II. Die Philosophie als die öffentliche Macht.

Wir unterscheiden zwei Quellen der Macht, den physischen Zwang und den Gedanken.

Ist ein Gemeinwesen so organisirt, daß von einem gegebenen Punkte aus eine jedem möglichen äußern Widerstande überlegene Macht des Zwanges entwickelt werden kann, so giebt es eine öffentliche Gewalt, und stimmen die Ansichten innerhalb eines Gemeinwesens über gewisse Gegenstände des Interesses überein, so bildet sich eine öffentliche Meinung.

Setzen wir voraus, daß innerhalb eines und desselben Gemeinwesens in Bezug auf denselben Gegenstand die Macht des Zwanges und die öffentliche Meinung mit einander in Widerspruch gerathen, so entsteht die Frage, welche von diesen beiden Mächten die stärkere sein, die Sache entscheiden, sich also als die öffentliche Macht bewähren wird.

Verstand und Unverstand stimmen in der Beantwortung dieser Frage überein. Wenn das Sprichwort erklärt: Volkes Stimme ist Gottes Stimme, so will es damit sagen, daß die öffentliche Meinung nicht nur Recht hat, sondern auch Recht behält; und Napoleon führte für dies Gesetz der menschlichen Gesellschaft nur das Zeugniß seiner eigenen Erfahrung an, als er sagte: wenn man der öffentlichen Meinung eine Schlacht liefern könnte, würde

ich sie nicht fürchten. Aber man hat keine Artillerie, welche sie zu erreichen im Stande ist. Alle Einwendungen, die gegen die Uebermacht der öffentlichen Meinung erhoben werden, beziehen sich eigentlich nur auf die Unmöglichkeit den Maßstab zu finden, mit dessen Hilfe man in jedem einzelnen Falle sicher zu bestimmen im Stande wäre, ob etwas die öffentliche Meinung ist oder nur dafür ausgegeben wird. Aber wir haben es hier nicht mit der Anwendbarkeit des Princips für gewisse Voraussetzungen, sondern nur mit dem Princip selbst zu thun, und deshalb können wir es als zugestanden annehmen, daß die Philosophie da, wo sie die öffentliche Meinung wäre, zugleich die öffentliche Macht sein würde.

Es entsteht also die neue Frage, welches die Gedanken sind, auf welche das Streben Aller gerichtet sein muß, damit sich eine öffentliche Meinung bilde, welche das Interesse der Philosophie vertritt? Wir geben die Antwort, die aus dem richtigen Begriff der Philosophie zu entnehmen ist, in derjenigen Form, die den Inhalt dieser öffentlichen Meinung am leichtesten von den Vorurtheilen unterscheiden läßt, welche die geschichtliche Entwickelung bisher beherrscht haben.

Erster Grundsatz: Die Philosophie in der ursprünglichen Bedeutung des Worts als Erkenntniß des Dinges an sich oder Selbsterkenntniß, ist der allgemeine menschliche Beruf, der für Jeden nach seiner Persönlichkeit eine eigenthümliche Gestalt annimmt.

Zweiter Grundsatz: Die Philosophie ist der einzig nothwendige Beruf, der Beruf, zu dessen vollkommener Erfüllung der Mensch verpflichtet ist, oder die Philosophie ist Religion in der ursprünglichen Bedeutung des Worts, wonach es dasjenige bezeichnet, was für das Wollen des Menschen unbedingte Autorität ist.

Dritter Grundsatz: Die Verbindung der Menschen durch das auf die Erfüllung dieses Berufs gerichtete Streben ist die Aufgabe, welche der geschichtliche Fortschritt zu lösen hat.

Indem die öffentliche Meinung sich den ersten Grundsatz aneignet, verwirft sie jedes dogmatisirende oder moralisirende Kirchenthum; indem sie den zweiten Grundsatz annimmt, fordert sie die Berichtigung des Staatsbegriffs, welche jede unmittelbare Verbindung des Strebens nach Erkenntniß, es nenne sich kirchlich oder philosophisch, mit der öffentlichen Gewalt ausschließt; indem die öffentliche Meinung den dritten Grundsatz anerkennt, verwandelt sich der Streit der religiösen Sekten und philosophischen Schulen in das Zusammenwirken derselben zur Begründung und Vollendung des menschlichen Bildungswerkes, das nur durch die vereinten Kräfte aller dieser Parteien zu Stande kommen kann.

Die öffentliche Meinung erklärt dann jedes Kirchenthum für moralisirend oder dogmatisirend, das gewisse Formen, welche die Arbeit der Selbsterkenntniß und Selbsterziehung in einem kleinern oder größern durch ähnliche Eigenthümlichkeit gebildeten Kreise von Menschen annehmen kann, von dieser Arbeit selbst nicht zu unterscheiden im Stande ist, sondern diese Formen, seien es einzelne sittliche Grundsätze, wie im Mosaismus, oder einzelne Dogmen, wie im Christenthum, als das Wesen der Erkenntniß ansieht und als die schöpferischen und bestimmenden Gedanken der religiösen Gemeinschaft behandelt. Nicht als ob durch eine beabsichtigte Trennung von Sinn und Geist das bekannte Gespenst der sogenannten Vernunft-Religion noch einmal heraufbeschworen werden sollte, sondern weil der Weg der Selbsterkenntniß nothwendig zu der Einsicht führt, daß alle einzelnen Glaubenssätze und Sittengesetze theils dem jedesmaligen Standpunkte der wissenschaftlichen Entwickelung, theils den Bedürfnissen der nach Zeit und Ort verschieden gearteten Persönlichkeit ihre Entstehung verdanken, der Erscheinungswelt angehören und deshalb nicht die Selbstbestimmung ersetzen können.

Diese öffentliche Meinung, welche keine andere Pflicht als die

der Selbsterkenntniß anerkennt, erklärt damit zugleich das eigene Urtheil für eine unerläßliche Bedingung der Pflichterfüllung und erhebt das Freiwilligkeitsprincip zu einer religiösen Autorität. Die alte Philosophie, die das Unbedingte außer dem Menschen suchte, hatte ihren Ausdruck nur in einer öffentlichen Meinung finden können, die die Macht des Zwanges zu Hilfe rief, um den Menschen der Herrschaft der Vernunft zu unterwerfen. So hatte sich im Morgenlande der Begriff des theokratischen Staates gebildet, der es Pythagoras und Plato als ein Ideal vorspiegelte, daß die Weisen zum Besitz der äußern Macht gelangten oder die Machthaber Philosophen würden, der Begriff des theokratischen Staates, der die christliche Kirche nach Constantin die Allianz mit dem Staate eingehn und die alle alten Ueberlieferungen restaurirende romantische Scholastik unseres Jahrhunderts erklären ließ, daß der Staat den Beruf habe, die Völker zur Gerechtigkeit zu erziehn. Gegen eine solche willkürliche Vermischung der physischen Macht und der Ueberzeugung, in der jedes das andere untergräbt, muß die öffentliche Meinung, die in Philosophie und Religion nur zwei verschiedene Ausdrücke für den einzig nothwendigen Beruf der Selbsterkenntniß sieht, einen ununterbrochenen Kampf unterhalten.

Diese öffentliche Meinung würde zu den Streitigkeiten der Kirchen und Philosophenschulen um den Alleinbesitz der Wahrheit ungefähr dieselbe Stellung behaupten, welche die öffentliche Meinung der Gegenwart zu den Bestrebungen der Astrologen und Alchymisten einnimmt. Den Weg des gemeinen Menschenverstandes verfolgend, der sich überall an das Gegebene hält, würde sie sich von der alten Unart, das Dunkle als ein Merkmal des Tiefen und das Unverständliche als einen Beweis höherer Einsicht anzusehn, immer weiter entfernen und sich allein von dem reinen Interesse an der das gesammte Menschenleben umfassenden, mit jedem Tage neuen Arbeit der Selbsterkenntniß leiten lassen. Ihr

Hauptstreben würde darauf gerichtet bleiben, das Allen Gemeinsame und deshalb Alle Vereinigende hervorzuheben, und das Verschiedene würde sich für sie aus einem Gegenstande der Rechthaberei und des Streites in eine Aufforderung zur Unterscheidung, Auseinandersetzung und praktischen Verständigung verwandeln, weil einerseits jeder nur sein eigen zu sein begehren und andererseits einsehn würde, daß er, um sich über die ihm zugefallene Lebensaufgabe klar zu werden, der Vergleichung mit jeder andersgearteten Eigenthümlichkeit und deshalb des Wetteifers im Zusammenwirken mit den Bestrebungen aller Uebrigen nicht entbehren könne. Mit andern Worten die Geschichte der Religion und Philosophie würde aufhören ein Kampfplatz zu sein, auf welchem Ehrgeiz und Herrschsucht Befriedigung suchen, sie würde das Bild einer großen berathenden Versammlung darstellen, die durch das allseitige Bedürfniß der Unterstützung vereinigt und von dem Gefühl gegenseitiger Achtung beherrscht, die weltgeschichtliche Aufgabe der menschlichen Bildung wirklich zu lösen im Stande wäre.

In dem Maaße als die öffentliche Meinung in der angedeuteten Art das Interesse der Erkenntniß vertritt, erhebt diese, man nenne sie Philosophie oder Religion oder Sittlichkeit, sich nothwendig zugleich zur öffentlichen Macht. Nicht nur insofern, als sie, wie zu Anfange bemerkt wurde, sich jeder physischen Macht überlegen zeigen würde, welche irgend welchen Sonder-Interessen ein künstliches Uebergewicht verschaffen wollte, sondern auch insofern die Philosophie den Charakter der öffentlichen Meinung nicht bestimmen kann, ohne in jeder einzelnen natürlichen Form des menschlichen Zusammenlebens durch den Einfluß auf das Selbstbewußtsein derselben, sich einen neuen Ausdruck zu schaffen. Die Ehe und die Familie, die Schule und die Werkstatt, die Gesellschaft und das bürgerliche Gemeinwesen und alle übrigen aus der Wechselwirkung der Bedürfnisse hervorgegangenen natürlichen Formen

des Zusammenlebens sind nämlich als solche zwar der Erscheinungswelt angehörig und aus der Verbindung der Gesetze der Physiologie und des psychologischen Mechanismus mit den jedesmaligen Zuständen und Ereignissen zu erklären; aber jede derselben wird zugleich unwillkürlich zu einem Bilde der Unfreiheit oder der Selbsterkenntniß derjenigen, die zu ihr verbunden sind, so daß mit der Beseitigung religiöser und philosophischer Vorurtheile, ohne Unterbrechung des Zusammenhanges der Ursachen und Wirkungen, der Geist und Charakter des gesammten Volkslebens, der sich in jenen Formen bewegt, das Gegentheil von dem wird, was er früher gewesen ist, wie derselbe Körper, dessen Haltung, Bewegung und Geberden eine Zeitlang nur Begierde und Hochmuth abspiegelten, später während des ungestörten Fortwirkens der Gesetze seines Organismus, nur das Gegentheil, nämlich ein reines Interesse und ein ungetrübtes Bewußtsein der Gleichberechtigung Aller auszudrücken haben kann. —

Wir verweilen noch einen Augenblick bei der Frage nach den Bedingungen für die Bildung einer öffentlichen Meinung, die das Interesse der Philosophie vertritt. Es kann uns nicht einfallen, den sich selbst bestimmenden Willen, das Ding an sich, dessen Erscheinung das physische und psychische Leben des Menschen ist, in die Erscheinungswelt hinabziehn und von Bedingungen abhängig machen zu wollen. Wir setzen vielmehr zum Behuf unserer Untersuchung voraus, daß der Wille des Menschen in Vielen oder Wenigen den Weg der Selbsterkenntniß eingeschlagen hat, und fragen, welcher Mittel er sich bedienen kann, um die Erscheinungswelt, die jenseits seiner Selbstbestimmung liegt, zu einem treffenden Bild und Gleichniß seiner selbst zu machen, um sich des gleichen Strebens trotz der durch den steten Wechsel der Eindrücke und Stimmungen erzeugten scheinbaren Widersprüche bewußt zu bleiben, um Freund und Feind sicher unterscheiden zu kön-

nen, um Gleichgesinnte leichter mit einander zu verständigen, ihrem gemeinsamen Widerspruch gegen die Vorurtheile der Willkür und Selbstsucht den größten Wirkungskreis zu schaffen und ihn so viel als möglich gegen zufällige Mißverständnisse und dadurch entstehenden Mißbrauch zu schützen.

Daß unter den Mitteln, die hier zu nennen wären, der Sprache des Menschen die erste Stelle einzuräumen ist, werden Alle unbedenklich zugeben. Wenn man aber, wie gewöhnlich geschieht, bei dieser Erörterung ohne Aufenthalt dazu übergeht, Regeln für die richtige Anwendung dieses Mittels aufstellen zu wollen, so wird eine Hauptsache gänzlich übersehn. Man setzt offenbar voraus, daß dies Mittel fertig zum Gebrauch vorliege, und doch muß eine eingehendere Betrachtung des Gegenstandes Jeden überzeugen, daß die Sprache, welche hier allein gemeint sein kann, noch garnicht existirt, sondern erst geschaffen werden muß. Es giebt verschiedene Arten von Geschäftssprachen, es giebt eine Sprache, welche die Gelehrten, und eine andere, welche die Priester reden, eine Sprache des gemeinen Mannes und eine Sprache der vornehmen Gesellschaft; aber die Entstehung derselben und der Zweck, den sie verfolgen, setzen es außer Zweifel, daß wir unter diesen und ähnlichen die Sprache, auf die es uns ankommt, vergeblich suchen würden. Die Sprache der Selbsterkenntniß, welche leicht und sicher veranschaulichen soll, wie jede Lebenserscheinung ohne Ausnahme nach ihrer Doppelbeziehung auf den möglichen Gegensatz in der Selbstbestimmung des Menschen zu einem Ausdruck der Freiheit oder der Unfreiheit wird, kann sich gleich jeder andern Sprache nur im unmittelbaren Anschluß an eine wirkliche Gemeinschaft bilden, welche das, was die Sprache ausdrücken soll, erstrebt und verwirklicht. Von Einzelnen, die als Schriftsteller für ihr Publikum arbeiten, als Redner auf den Standpunkt ihrer Zuhörer Rücksicht zu nehmen haben, kann zu diesem Zwecke manche wohl-

thätige Anregung ausgehn; mehr als Vorarbeiten sind auf diesem Gebiete aber von der vereinzelten Wirksamkeit selbst der begabtesten Schriftsteller und Redner nicht zu erwarten. Eine unerläßliche Bedingung zur Ausbildung einer Sprache, welche das Streben nach Selbsterkenntniß mit Erfolg zu unterstützen vermag, sind Gemeinden, welche aus dem Widerspruch gegen die überlieferten sittlich-religiösen Vorurtheile und aus dem Bedürfniß einer neuen, den Forderungen des Gewissens entsprechenden Welt- und Lebensanschauung hervorgegangen, Menschen jedes Standes, Alters und Geschlechts in sich vereinigend und Jedem in ihren Versammlungen das Wort gestattend, alle Erscheinungen des Menschenlebens, in steter Verbindung mit den Bedürfnissen des wirklichen Lebens und in ausschließlicher Beziehung auf das wahre Wesen der Dinge, auf das göttliche Leben der Selbstbestimmung, zum Gegenstande einer fortlaufenden, gemeinsamen ernsten Gedankenarbeit machen. Es ist klar, daß solche Gemeinden, deren Gedankenarbeit unmittelbar zur Anerkennung der oben aufgestellten Grundsätze führt, und deren Lebensentwickelung nichts anderes als die fortschreitende Macht der Ueberzeugung ist, sich in einem Volke nicht ausbilden können, ohne die öffentliche Meinung desselben früher oder später so umzubilden, daß sie das Interesse der Philosophie zu vertreten im Stande wäre.

Mit der Bildung solcher Gemeinden einen Anfang zu machen, ist die Absicht der religiösen Vereine gewesen, die aus der letzten Reformbewegung im Deutsch-Katholicismus und Protestantismus unter dem Namen christkatholischer, frei-evangelischer, freier Gemeinden ꝛc. hervorgegangen sind. Ob diese Absicht zur Ausführung kommen wird, ist eine Frage, die der Verfasser mit allen bei dieser Bewegung Betheiligten bejahen zu dürfen lebhaft wünscht, deren Beantwortung sie aber wie ihre Gegner der Zukunft überlassen müssen. Darüber, ob solche Gemeinden überhaupt möglich

sind, kann denjenigen am wenigsten ein Urtheil zugestanden werden, die nichts für die Verwirklichung dieses Gedankes zu thun versucht haben. Wie lange es dauern würde, bis das Ziel der menschlichen Entwickelung auf diesem Wege erreicht werden könne, fragt die Ungeduld, die bei einer philosophischen Untersuchung keine Stimme hat. Darin aber werden, wenn die philosophische Betrachtung der Geschichte unter uns nicht wieder gänzlich aufgegeben wird, früher oder später sich alle vereinigen müssen, daß die Aufgabe des allgemeinen Fortschritts nicht mit Hilfe der Macht des Zwanges, auf welche politische Bewegungen sich der Natur der Sache nach beschränkt sehen, auch nicht durch die zufälligen Anregungen, die von der Literatur ausgehn können, sondern allein durch die Gründung und Ausbildung von Gemeinden zu lösen ist, welche die Arbeit der Selbsterkenntniß als ihren einzigen Beruf ansehn und nur durch die freie That der Einzelnen ins Leben gerufen und erhalten werden.

III. Die Philosophie und die Erfahrung.

Welches ist der Anfang der Philosophie?

Man verstehe uns recht. Wir meinen nicht, welches der Anfang der Philosophie sein *soll*? oder welches der Anfang der *wahren* Philosophie oder der *wahre* Anfang der Philosophie sei? wir fordern in diesem Augenblicke nichts, das wie das Recept eines Universalmittels wirke; wir möchten zunächst nur daran erinnern, wie der Mensch auf das Gebiet der Philosophie gelangt.

Wer mit Kindern umgeht, die mittheilend und gesprächig sind,

kommt leicht zu der Ansicht, daß in jedem ein künftiger Philosoph steckt: so oft haben sie zu fragen, zu zweifeln, sich zu verwundern, so entschieden nehmen sie es als ihr gutes Recht in Anspruch bei der Blume, die sie zerpflücken, bei Sonne, Mond und Sternen, bei Wünschen, die ihnen versagt werden, bei Forderungen, die man an sie stellt, kurz bei Allem ohne Unterschied, zu fragen: weshalb? wozu? Wenn die Schule sie zu bearbeiten anfängt, verschwindet diese Neigung zwar keineswegs, aber sie hört auf sich so unbefangen wie früher zu äußern. Nach Ablauf der Schulzeit, beim Eintritt ins Leben versucht sie sich wieder geltend zu machen, doch ist bei den Meisten von der Freiheit, mit der sie sich im Kinde bewegte, kaum noch eine Spur zu entdecken, sie erscheint, seltene Ausnahmen abgerechnet, nur in standes- und geschäftsmäßiger Uniform. Und wie wenige gehören selbst von den Gelehrten zu dieser Ausnahme, wenn wir diesen Namen auch auf diejenigen beschränken, denen ihre Wissenschaft mehr als ein Mittel des Erwerbens und Genießens ist! der Trieb des Fragens und Suchens, der sich im Kinde kund gab, machte sich an Alles, was es im Himmel und auf Erden giebt, mit gleicher Lust und Zuversicht. Er schien im Kinde von der dunkeln Ahnung auszugehn, daß hier: Alles oder Nichts! die Losung sei. Dagegen beschränkt sich das Interesse des Gelehrten in den meisten Fällen auf seine Wissenschaft, und jede Wissenschaft hat ihren besondern Gegenstand und ihre besondere Aufgabe. Nähern wir uns aber auf diese Weise in der Gesellschaft des Gelehrten als solchen dem Anfange der Philosophie nicht, so kann uns auch die Verbindung mit keinem andern Stande von diesem Anfange entfernen. In jedem werden sich Einige finden, deren geistiges Bedürfniß weder durch die praktischen Aufgaben ihres besondern Berufs, noch durch Sammlung von Kenntnissen zu befriedigen ist, die vielmehr mit demselben freien Interesse, mit dem sie als Kinder fragten: weshalb? wozu? mit diesen

Fragen sich zu beschäftigen fortfahren und durch die Unterordnung aller einzelnen Zweifel und Bedenken unter die Gesammtfrage: was ist Wahrheit? beweisen, daß sie mit mehr Umsicht und Ueberlegung als damals, den Zusammenhang und Werth der Dinge zu bestimmen im Stande sind. Alles, was sie erleben und wovon sie erzählen hören, Alles was sie außer sich wahrnehmen und womit ihr Bewußtsein sie bekannt macht, ihre Umgebung und sie selbst, dies Alles verbunden zu einem Bilde, das man auf gut Glück die Welt nennt, bildet für sie ein Räthsel, das von ihnen gelöst sein will. Wie weit der Kreis des Wissens sich auch erweitere, alles Gewußte ist nur ein Zeugniß neben andern, und bald stehen die verschiedenen Zeugenaussagen in keinem Zusammenhang, bald, wo dies der Fall ist, scheinen sie einander zu widersprechen. Das Gewissen des Menschen weiß nichts von dem unsichtbaren Bande, welches das Entstehen und Vergehen der Dinge zusammenhält, der Stein zu seinen Füßen und die Gestirne über seinem Haupt geben ihm keine Auskunft darüber, was er billigen oder verwerfen soll, und die Gesetze des einen Volkes nennen das Verbrechen, was der Glaube eines andern für einen Beweis von Tugend hält. Das Verlangen, die Verbindung herzustellen, wo sie fehlt, und wo Widersprüche entstehn, sie zu entfernen, können wir wohl das Streben nach Erkenntniß nennen. Diese Erkenntniß ist der Gegenstand und die Aufgabe der Philosophie. Jeder, der zum Interesse für diese Erkenntniß erwacht, hat zu philosophiren angefangen.

Der Mensch wird Philosoph so wie er geboren wird: er weiß nicht wie. So wenig das Leben dem Menschen stets auf gleiche Weise behagt, so wenig läßt sich das von der Philosophie behaupten. Eines wie das Andere ärgert ihn oft, daß er es verwünscht; dennoch wird es ihm schwer, sich davon zu trennen, und thut er es nicht, so bleibt ihm, um mit ihnen fertig zu werden, bei der Philosophie so wenig als beim Leben etwas anderes übrig

als sie zu erlernen wie eine Kunst; denn, hat man auch bei ihm nicht angefragt, ob er zu leben oder zu philosophiren anfangen wolle, so fällt doch die Sorge, wie er es fortsetzen soll, ihm allein zur Last. Nachdem das Schicksal den Menschen zum Philosophen gemacht, stellt es sich ohnmächtig und erwartet von ihm weitere Aufträge. Er selbst soll entscheiden, welcher Weg einzuschlagen sei; er soll vor Allem bestimmen, von wo man auszugehn habe.

Ueber den Ausgangspunkt herrscht eine größere Uebereinstimmung, als man bei Philosophen vorauszusetzen geneigt ist; doch geht sie auf der andern Seite nicht so weit, als es scheint. Alle vereinigen sich in der Erklärung, daß es für die Philosophie keinen andern Ausgangspunkt geben könne, als die Erfahrung. Fragen wir aber, was Erfahrung ist? so sehen wir uns sofort mitten in den Streit der Meinungen versetzt.

In dieser Erscheinung würde nichts Befremdendes liegen, wenn wir an dieser Stelle über die Erfahrung das letzte Wort zu vernehmen hätten. Ein altes Sprichwort sagt: Die Rathsherren kommen klüger vom Rathhause als sie hinaufgehn. Entkleidet man dies Sprichwort von der überflüssigen Höflichkeit, die der loyale Bürger hineingelegt, so enthält es die richtige Bemerkung, daß es keinen Gegenstand geben kann, über den man nach Beendigung der Untersuchung und Erörterung nicht anders dächte, als vor dem Beginn derselben. Alle Vorstellungen, die sich auf die Erkenntniß der Dinge beziehn, alle Gegenstände, die in den Gesichtskreis des Philosophen fallen, unterliegen derselben Nothwendigkeit. Es ist unmöglich am Anfange philosophischer Betrachtungen festzustellen, welchen Werth jeder Einzelne nach Vollendung seiner Gedankenarbeit der Erfahrung beilegen zu müssen glauben wird. Es wäre thöricht, wenn man hoffte, durch einleitende Bestimmungen über die Behandlung der philosophischen Aufgabe eine Verständigung darüber herbeiführen zu können, ob man mit dem Erfinder der

Metaphysik annehmen solle, daß die Natur der Dinge uns in der Erfahrung nur ihre Vorderseite zeige und man ihr deshalb in den Rücken und damit hinter ihre Geheimnisse zu kommen suchen müsse, oder ob man sich für die Ansicht Baco's, des größten Gegners aller Metaphysik zu entscheiden habe, nach welcher Jeder die Erkenntniß der Dinge verfehlen müsse, der sie nicht innerhalb der Erfahrung sucht.

Mit dem Resultat, das sich aus dem Verlauf der philosophischen Untersuchung über Wesen und Werth der Erfahrung ergiebt, mit den Gedanken, mit denen die Rathsherren nach gefaßtem Beschluß vom Rathhause zurückkehren, haben wir es hier aber nicht zu thun. Wir kümmern uns hier nur um die Vorstellungen, mit denen sie in die berathende Versammlung eintreten; und in Beziehung auf diese scheint es uns ebenso möglich, als für den Fortgang ihres Geschäftes wünschenswerth, daß über Hauptpunkte z. B. darüber, daß man am grünen Tische zusammenkomme nicht um zu träumen oder das Echo Anderer zu sein, sondern um zu denken und zu urtheilen, eine vollständige Uebereinstimmung unter den Betheiligten bestehe. Wenden wir das auf den uns vorliegenden Gegenstand an, so ergiebt sich die Frage: was hat man unter der Erfahrung zu verstehn, sofern sie den Ausgangspunkt der Philosophie bilden soll? Daß in der Beantwortung dieser Frage alle Philosophen, wie abweichend ihre Ansichten über alles Andere auch seien, übereinstimmen können, wird Niemand in Abrede stellen. Daß diese Uebereinstimmung als eine der Hauptbedingungen des Fortschritts in der Philosophie betrachtet werden müsse, wird Jeder ohne Weiteres zugeben, der nicht darauf ausgeht, das Gebiet der Philosophie für sich zu erobern, sondern im Verein mit Andern anzubauen. Daß diese Uebereinstimmung zur Zeit noch nicht vorhanden ist, wissen Alle. Wir wollen wenigstens andeuten,

weshalb es nicht dazu gekommen ist, und was dieser Mangel an Uebereinstimmung zur Folge gehabt hat.

Welche Versuche sind überhaupt bisher gemacht, den Begriff der Erfahrung als des einzig möglichen Ausgangspunktes der Philosophie festzustellen? und was haben wir von diesen Versuchen zu halten?

Der Vortrag, zu dessen Ergänzung diese Bemerkungen bestimmt sind, hat es als ein Hauptverdienst Kants bezeichnet, daß er darauf hingewiesen, wie die beste Bürgschaft für den Erfolg und Einfluß der philosophischen Bestrebungen in dem rechten Anfange derselben zu suchen sei. Ehe man an die Lösung der philosophischen Aufgabe geht, ehe man es unternimmt zu erklären, wie die Welt der Erfahrung möglich sei, ist die Vorfrage zu erledigen, welches der eigentliche Bestand dieser Erfahrungswelt ist. Ueberall, wo uns eine Aufgabe gestellt ist, wird es mit Recht für unerläßlich gehalten, zu ermitteln, was uns zu diesem Zweck gegeben ist, welches die Data zur Lösung dieser Aufgabe sind. So lange dies übersehn wird, darf man sich nicht wundern, wenn es nie zur Bestimmung fester Grenzen zwischen Wahrheit und Dichtung kommt, wenn Jeder sich berechtigt glaubt, die Welt nach den Wünschen seines Herzens zu erklären, wenn jede neue Metaphysik zu einer neuen Mythologie wird. Das Versäumte nachzuholen, die philosophische Vorfrage zu beantworten, von der gesammten Erfahrung zum Zweck der Erkenntniß der Dinge ein geordnetes Inventarium aufzunehmen und so einen sichern Ausgangspunkt zu gewinnen: das ist das Ziel, welches Kant in einem großen Theil seiner Kritiken zu erreichen gesucht hat.

Unter den einflußreicheren Philosophen nach Kant giebt es nur zwei, welche der von diesem aufgestellten Forderung durch eingehende Untersuchungen zu entsprechen für nothwendig gehalten haben. Es sind Herbart und Schopenhauer. Wir werden unsere

Beurtheilung ihres Verfahrens in das, was wir über Kant zu sagen haben, aufnehmen können.

Die vorläufige Verständigung über den Gegenstand der Untersuchung ist in unserm Falle nur dann sicher auszuführen, wenn man bei dem Entwurfe des Bildes der Erfahrung sich jedes Gedankens entschlägt, der zur Erklärung dieses Bildes seine Dienste anbieten möchte. Die Versuchung dazu wiederholt sich überall, welche Ausdrücke wir auch zu dieser vorläufigen Verständignng wählen mögen. Man hat die Erfahrung als das unmittelbar Gewisse bezeichnet; aber bleiben wir uns auch dessen bewußt, daß wir damit nichts über das Verhältniß der Erfahrung zu dem Reich der Mittel und Zwecke haben bestimmen wollen? Wollten wir dies wirklich, so wären wir im besten Zuge, das Ende zum Anfange zu machen, denn nicht eher als bis die Arbeit der Erkenntniß vollendet ist, werden wir bestimmen dürfen, ob die Gegenstände der Erfahrung außerhalb oder innerhalb der Grenzen liegen, von denen das Gebiet der Vermittelung eingeschlossen ist. Bezeichnen wir hier zu Anfange die Erfahrung als das unmittelbar Gewisse, so sind wir weit davon entfernt, etwas über die Natur der Erfahrung entscheiden zu wollen; wir sagen nur, daß sie für Alle, welche sich um die Erkenntniß der Dinge zu bemühen anfangen, etwas ist, dem sich dieselben nicht entziehen können.

Eine ähnliche Bewandniß hat es mit dem Begriff des Gegebenen. Das Wort scheint nur dazu bestimmt zu sein, den Forschungstrieb auf die Entdeckung des unsichtbaren Gebers zu richten und die Frage anzuregen, was aus den Absichten desselben für den rechten Gebrauch der Gaben durch den Empfänger zu schließen sei, und doch hieße es gerade den Anfang, den wir suchen, umgehn und sich unvorbereitet, nach Dilettantenart auf gut Glück an das schwerste wagen, wenn wir uns durch den Begriff des Gegebenen verleiten ließen daran zu denken, von welchen Bedingungen

es abhänge, daß dies und nichts anderes gegeben ist. Auch das Gegebene kann den Zweck, uns zum richtigen Anfang des Philosophirens zu verhelfen, nur dann erfüllen, wenn es den Blick für das, was wir in uns und außer uns vorfinden, so schärft und das Interesse für die reine Auffassung desselben so erhöht, daß das Vorhandene als solches, mag es uns persönlich durchaus gleichgültig oder der Gegenstand unserer besondern Vorliebe sein, stets einer gleich sorgfältigen Beachtung bei uns sicher ist. Das Gegebene bezeichnet wie das unmittelbar Gewisse nichts Anderes als dasjenige, was an und für sich selbst uns nöthigen kann, es als eine philosophische Aufgabe anzusehn.

Um ein richtiges Bild von dieser Erfahrung herzustellen, werden wir erstens darauf zu achten haben, daß wir in der Reihe des Gegebenen nichts übersehen und die Grenzen zwischen den verschiedenen Gliedern dieser Reihe richtig ziehen, und zweitens daß wir jede Verfälschung fern halten, die das, was nicht gegeben ist, als etwas unmittelbar Gewisses und sich von selbst Verstehendes einschwärzen möchte. Wir lassen über jeden dieser Punkte einige Bemerkungen folgen.

Gegeben ist der Philosophie Alles, was in und außer der Welt ist, mit Ausnahme der Philosophie selbst. Damit sie zu Stande komme, hat sie vorweg Alles, was zu ihrer Verfügung gestellt ist, in Empfang zu nehmen und so zusammenzufassen und zusammenzuhalten, daß es ihr für jeden erforderlichen Fall gegenwärtig bleibt. Dies wird sich nicht bewerkstelligen lassen, ohne daß das Gegebene übersichtlich geordnet wird, aber das ist eine Arbeit, zu der es keiner außergewöhnlichen Fähigkeiten zu bedürfen scheint. Dennoch hat man den Philosophen schon in alten Zeiten nachgesagt, daß es viele Dinge zwischen Himmel und Erde giebt, von denen sie sich nichts träumen ließen; und wenn wir die neuere Zeit hinzunehmen, wüßte ich außer Kant unter den einflußreichern Philosophen keinen zu nen-

nen, der diesem Vorwurf entgangen ist. Stolz auf den Zuwachs von Unmöglichkeiten, mit dem sie die Schöpfung nach einer Seite hin ausgedehnt, hatten sie nicht Zeit darauf zu achten, welch' ein Stück der Welt ihnen auf der andern Seite abhanden kam.

Kant selbst äußert sich oft so, als wolle er die Erfahrung auf die Sinnesempfindung und die Anschauungen, die wir von den Gegenständen durch Empfindung erhalten, beschränkt wissen. Doch ist dies nur eine gelegentliche Nachgiebigkeit gegen die alte Gewohnheit, mit den Ausdrücken Empirie und Erfahrung nach Bequemlichkeit zu wechseln. Denn so oft er seine Worte wählt, läßt er keinen Zweifel darüber, daß er unter den sämmtlichen Empfindungen nur eine Art des Gegebenen neben andern versteht, daß außer den einzelnen Eindrücken auf Auge und Ohr auch die besondere Verbindung, die das Mannigfaltige der Töne und Farben jedesmal annimmt, etwas unmittelbar Gewisses sei, daß die Art und Weise, wie sich einzelne Vorstellungen zu dem Bilde eines Gegenstandes gruppiren, wie diesem Gegenstande seine Stelle im Raum, in der Zeit angewiesen und er in die Reihe der Ursachen und Wirkungen aufgenommen wird, einen Zusammenhang bildet, dem wir uns ebenso wenig als den einzelnen Eindrücken zu entziehen vermögen, daß die Erfahrung über das Gebiet der Anschauung hinausgeht und sich auf das Gedankenleben erstreckt.

Soweit stimmen mit Kant alle seine Nachfolger über die Ausgangspunkte der Philosophie überein. Hier scheiden sich ihre Wege aber. Während er sich zunächst die Frage offen hält, ob sich jenseits des Anschauens und Denkens nichts unmittelbar Gewisses finde, brechen die meisten Philosophen nach ihm die Reihe des Gegebenen hier willkürlich ab.

Kant hatte in seinem ersten größeren Werke das Gebiet der **Vorstellung**, den Inbegriff aller jener Beziehungen, die zwischen Gegenständen und dem sie vorstellenden Subjekt entstehen können,

zum Hauptgegenstande seiner Untersuchung gemacht. Es interessirte ihn deshalb bei dieser Arbeit auch nur diejenige Seite der Erfahrung, von welcher die Bewegung der Vorstellungen ausgeht. Dennoch hat er es auch in der Kritik der reinen Vernunft nicht unterlassen, gelegentlich daran zu erinnern, daß aus der Quelle der Erfahrung mehr zu schöpfen sei, als er hier für seinen nächsten Zweck daraus entnehme, daß Erscheinungen und Dinge, wie Lust und Unlust oder der Wille, einer andern Erörterung vorbehalten bleiben müssen, weil sie selbstständige Ausgangspunkte der philosophischen Untersuchung seien. Was diese Andeutungen erwarten ließen, führte er theilweise wenigstens in seiner Metaphysik der Sitten und in seiner Kritik der praktischen Vernunft aus. Es kann Niemandem entgehen, welchen Werth Kant darauf legt, die Unabhängigkeit dieser Arbeiten von den vorangangenen Untersuchungen über Anschauungen und Begriffe außer Zweifel zu setzen. Die Kritik der reinen Vernunft hatte die scheinbaren Widersprüche beseitigen können, welche zu allen Zeiten für Philosophen wenigstens eines der Hauptbindernisse einer unbefangenen Auffassung der Idee der Freiheit gebildet haben; aber entlehnen läßt sich aus den in der Kritik der reinen Vernunft festgestellten Grundsätzen zur Begründung der Lehre von der Freiheit nichts. Die Betrachtung muß sich im Gegentheil ebensowohl von den dort gewonnenen Resultaten, als von den Erfahrungen, aus denen sie sich ergaben, abwenden und zu einer durchaus andern Art des Gegebenen übergehn. Kant bezeichnet sie mit dem Namen des Sittengesetzes. Er nennt das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis derselben herausvernünfteln kann, sondern es sich für sich selbst uns als eine allgemeine und nothwendige Gedankenverbindung aufdringt, ohne auf irgend eine Anschauung gegründet zu sein. Dies Gesetz ist eine Thatsache, die ebenso wie die sinnlichen Eindrücke

und die Nöthigung, alle Dinge zeitlich, räumlich und im Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen sich vorzustellen, zu dem Gegebenen gehört, das begriffen sein will.

Gegen diese Bestimmung Kants erklärt sich Herbart. Er behauptet, daß die Fragen, welche sich auf die Gesetzgebung des Willens beziehn, einerseits nicht zum Gegebenen gehören, andererseits über das bloße Begreifen des Gegebenen hinausgehn. Er dringt auf die Beachtung des Unterschiedes zwischen dem Bedürfniß, den Zusammenhang der Dinge zu begreifen, und zwischen jenen Werthbestimmungen, welche der sittlichen Gesetzgebung zum Grunde liegen. Auch wir halten es für einen groben Fehler, diesen Unterschied zu übersehn. Die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht an sich führt sicher ebenso wenig, als der verschiedene Geschmack des Sauren und Süßen dazu, das Wesen der Dinge zu begreifen. Nichts destoweniger wird, wenn man dem Streben, die Welt verstehn zu lernen nicht willkürliche Schranken ziehen will, auch die Wahl zwischen Gutem und Schlechtem stets ein Gegenstand bleiben, auf den das bloße Begreifen als solches gerichtet ist. Dies soll nach Herbart mit der Lenkung des Willens nichts zu thun haben. Aber was wird dies Verbot fruchten, wenn die sittlichen Ideen die ihnen von Herbart zugeschriebene ursprüngliche Klarheit und Zweifellosigkeit nicht mehr besitzen? und setzen wir selbst voraus, daß der Wille ihren Richterspruch noch als die höchste Instanz anerkennt; wie ist es möglich, daß der, welcher überhaupt das Leben begreifen zu wollen angefangen hat, nicht auch auf die Frage stößt, wie es zu erklären sei, daß diese sittlichen Grundsätze sich von allen übrigen durch den Anspruch auf unbedingte Geltung unterscheiden? und wenn er sie aufwirft, wie will Herbart ihn davon überzeugen, daß damit über das bloße Begreifen des Gegebenen hinausgegangen wird?

Andererseits behauptet er, daß die Gesetzgebung des Willens

selbst nicht zum Gegebenen gehöre, denn dies liege innerhalb des Wirklichen und weise auf das hin, was nur als einfach gedacht werden könne, während die Werthbestimmungen, auf denen jene Gesetzgebung ruht, sich nur auf Verhältnisse, also auf Zusammengesetztes beziehe. Wir müssen es hier dahingestellt lassen, ob die Abschätzung des Werthes der richtige Ausdruck für die sittliche Beurtheilung sei. Wir wollen zugeben, daß Herbart in seinem Recht ist, wenn er erklärt, daß das Einfache keinen Werth hat und daß die Bestimmungen: schön, häßlich, gut, böse, nicht darauf passen. Aber alle diese Werthbestimmungen beziehen sich nur auf einzelne Handlungen, nicht auf das Wollende und Handelnde selbst, und dürften wir das Wollende nicht als Einfaches ansehn, wenn es einen Werth hätte, so werden wir doch dadurch, daß es den Werth der Dinge bestimmt, nicht gehindert es als ein einfaches Wesen zu denken.

Herbart will es nicht wahr haben, daß er die Ideen, nach denen er den Willen beurtheilt, aus der Erfahrung geschöpft. Soll darunter verstanden werden, daß sie nicht aus den Empfindungen stammen, die uns mit der Außenwelt verbinden, so müssen wir ihm unbedingt Recht geben. Aber die Erfahrung, welche den Ausgangspunkt der Philosophie bildet, ist nicht auf das Empirische, Sinnliche beschränkt, sondern umfaßt Alles, was dem Streben nach Erkenntniß gegeben ist, Alles, was sich der Betrachtung als eine besondere Art von Gegenständen aufdrängt, Alles, was sich als Bedingung (als das a priori) des philosophischen Nachdenkens darstellt. Und so faßt Herbart offenbar die sittlichen Ideen selbst, wenn er die Darstellung derselben nur als das Mittel bezeichnet, um vollständig und in scharfer Bestimmtheit das längst Vorhandene zusammenzustellen. Der Gedanke des Sittlichen soll also nicht aus der Arbeit des Begriffs hervorgehn, sondern er ist im Gegentheil nachzuweisen als etwas, das wir vorfinden.

In der Welt ist uns also, sagen wir, nicht nur die Vorstellung, sondern auch der Wille gegeben. Der Wille, der einzige Träger des sittlichen Gedankens, wird in demselben Sinne, wie die Vorstellung, die uns mit Allem bekannt macht, was sich als ein Gegenstand, als ein Ding mit mehreren und veränderlichen Merkmalen darstellt, von uns als eine für sich bestehende Thatsache der Erfahrung, als eine besondere Art jenes Gegebenen aufgefaßt werden müssen, dessen Erkenntniß die Aufgabe der Philosophie bildet. Nein! ruft hier die Herbartsche Schule, die sittlichen Ideen bilden kein Princip der Erkenntniß; in Bezug auf die Erkenntniß der Dinge hat das Urtheil des Geistes, dem der Wille unterworfen ist, nicht mehr Berücksichtigung zu fordern, als den Träumen des Geistersehers oder irgend einer andern psychologischen Erscheinung zuzugestehen ist. Worauf sollte sich die Forderung stützen, daß der sittliche Wille als eine für sich bestehende Art des Gegebenen das Princip einer besondern Untersuchung bilde? der sittliche Wille ist in dem Wollen überhaupt enthalten und das Wollen ist selbst nur ein zufälliges Merkmal der Persönlichkeit im Allgemeinen. Die Person erkennt sich als dieselbe im Leiden, wie im Handeln, in der Ruhe, wie in der Aufregung und sie selbst ist doch keine von diesen in ihr wechselnden Zuständen. Dies Schicksal, welches die Gegensätze des Einen und Vielen, des sich selbst Gleichen und Veränderlichen verbindet, hat aber das Ich mit allen Gegenständen, die wir außer uns wahrnehmen, gemein. Für die Erkenntniß der Dinge bietet der sittliche Wille also nichts Neues, sondern er gehört mit tausend andern Erscheinungen zu jener räthselhaften Vereinigung von Dauerndem und Wechselndem, die uns als die überall gegenwärtige Thatsache der Erfahrung gegeben ist.

Diese Auffassung kann nur diejenigen täuschen, welche auf den Klang der Buchstaben mehr Gewicht legen, als auf den Begriff, und welche mit entschiedener Vorliebe den Erscheinungen der

Außenwelt zugewendet, zur Beobachtung ihres innern Lebens das Vorurtheil mitbringen, daß es nichts Anderes sein könne als ein Spiegel der Dinge um uns her. Wir wissen, daß der Sprachgebrauch sich bis jetzt desselben Wortes bedient, um die Wahl zu bezeichnen, durch welche wir uns für oder gegen die Erfüllung der Pflicht entscheiden, und um auf der andern Seite das Verlangen auszudrücken, das uns ein Vergnügen dem andern, diesen Erwerbszweig jenem vorziehn läßt. In beiden Fällen sprechen wir vom Wollen, um den Vorgang des geistigen Lebens anzuzeigen, aus dem die That entspringt. Aber was haben diese beiden Dinge gemein? nichts, wenn wir davon absehn, daß sie in einer dritten Erscheinung, die wir den Menschen nennen, mit einander verbunden sind. Der Wille, der gewisse Talente am besten zu verwerthen sucht, läuft in ein Handeln aus, das wir dem Leiden entgegensetzen, führt eine Aufregung mit sich, der die Ruhe ganz oder theilweise weichen muß. Dies Wollen besteht allgemein gefaßt, dem Fühlen, dem Denken gegenüber, stets nur als ein einzelnes Glied in den Gegensätzen, deren Inbegriff das Bewußtsein ist. Dagegen weiß Jeder, der sich des Wortes „Wille" zu einem Ausdruck für die Möglichkeit der Pflichterfüllung bedient, daß er Etwas bezeichnen will, für das keiner von allen jenen Gegensätzen des Bewußtseins existirt, Etwas, dessen Geschäft durchaus dasselbe bleibt, welche Erscheinungen des äußern und innern Daseins der wechselvolle Verlauf jener Gegensätze entstehen und wieder verschwinden lassen möge. Wir lassen uns also von dem Gleichklange der Worte nichts aufbinden; wer philosophiren will, hat es nicht mit Musik zu thun, er hat zunächst zu beobachten, und worauf ihn die Beobachtung in unserm Falle führt, ist dies, daß zwei Gegenstände hier nur zufällig mit demselben Namen bezeichnet werden, in der That aber nichts weniger, als gleichnamige Größen sind. Es bleibt also bei dem Satze Kants, daß neben der Anschauung

und den sich darauf beziehenden Begriffen, der sittliche Wille eine zweite, aus keiner andern Art des Gegebenen abzuleitende, für sich bestehende Thatsache der Erfahrung ist.

Auf eine dritte Art des Gegebenen weist uns das Ich, welches sich ein Du gegenüberstellt und auf die Unterscheidung des Mein und Dein bringt. Es ist diejenige Thatsache der Erfahrung, die von der Philosophie am gröbsten vernachlässigt ist. Sie hat nie den Ausgangspunkt einer unbefangenen und eingehenden Erörterung gebildet. Diese Erscheinung erklärt sich aus dem Umstande, daß die Philosophie nicht als eine öffentliche Angelegenheit, sondern als der Beruf oder das Privilegium besonderer Stände behandelt wurde. Für den Gelehrten hat Hunger und Durst und die daraus entspringende Erwerbsthätigkeit jenes Ich nicht dieselbe Bedeutung, als für die übrigen Glieder der Gesellschaft; diese Dinge kommen für ihn nach der modernen Verfassung seines Standes nur in der fremdartigen Einkleidung seiner *Anstellung* zur Sprache; und der „Mann von Welt," der sich im vorigen Jahrhundert neben dem Gelehrten mit dem Philosophiren befaßte, machte jene Thatsache der Erfahrung nie zum Gegenstande einer *allgemeinen* Untersuchung, sondern sah sie nur darauf an, wie sich aus ihr eine Rechtfertigung seiner Art zu genießen oder eine Moral für seinen Hausbedarf herstellen ließe. Kant hat sich auch hier bis auf einen gewissen Punkt von den Vorurtheilen seines Standes emancipirt. Er hat sich nie dazu verleiten lassen, Lust und Unlust, Begehren und Verabscheuen auf Vorstellungen zurückführen zu wollen; er hat stets anerkannt, daß das Ich, das sich als der Träger des Bewußtseins darstellt, und das Ich, dessen Inhalt Triebe und Bedürfnisse ausmachen, daß das anschauende Ich und das begehrende, producirende und verzehrende Ich als zwei durchaus gesonderte Gebiete der Betrachtung gegeben sind. Wenn der Biber an den Bau seiner Wohnung geht, oder der Mann sich ein Weib sucht,

um mit ihr ein Haus zu gründen, so mögen wir immerhin von Gegenständen ihres Strebens sprechen; daß das Wort „Gegenstand" hier etwas Anderes bedeutet, als wenn es auf das in der Empfindung und Anschauung Gegebene bezogen wird, daß jenes Streben unter Umständen mit Vorstellungen in Verbindung treten, aber nie aus ihnen abgeleitet werden kann, ist ohne Weiteres klar. So bestimmt Kant aber auch dies Ich von dem, was er in seiner Kritik der reinen Vernunft gewöhnlich Erkennen nennt, geschieden wissen will, so hat er sich doch eine unbefangene Erörterung desselben schon dadurch unmöglich gemacht, daß er es nie an dem Orte aufsucht, den es selbst einnimmt, sondern sich darauf beschränkt, zu beobachten, wie es sich von einer fremden Stelle, von der praktischen Vernunft aus ansieht. Läßt die Wahl dieses Gesichtspunktes schon keine richtige Zeichnung dieses Bildes erwarten, so kommt bei Kant noch ein anderer Umstand hinzu, der es geradezu zu einer Caricatur macht. Indem nämlich Kant bei seinen Auseinandersetzungen über die Freiheit stets von dem Begriffe des Gesetzes ausgeht, sieht er dies Ich nur in der Situation eines geborenen Unterthans, dem Ungehorsam und Widersetzlichkeit zur andern Natur geworden, und dichtet ihm auf diese Weise einen Charakter an, der demselben durchaus fremd ist. Aus dieser schiefen Stellung zu dem sogenannten niedern Begehrungsvermögen erklärt es sich auch, daß Kant das Mein und Dein nur als Begriffe der Rechtslehre kennt und es sich deshalb nie zur Aufgabe gemacht, die Quelle zu suchen, aus der alles Aneignen, es mag sich diesseits oder jenseits der Grenzen des Rechts bewegen, auf gleiche Weise entspringt. Um diese Quelle zu finden, und alle hieher gehörigen Erscheinungen auf die einfache Thatsache der Erfahrung zu beziehn, die ihren Mittelpunkt bildet, muß man sich darüber klar werden, daß alle Aeußerungen dieses aneignenden Ich

auf den Begriff der Eigenthümlichkeit oder Persönlichkeit (ich sage nicht Individuum) zurückzuführen sind.

Während das aneignende Ich stets auf ein Verwirklichen gerichtet ist, haben die beiden Arten des Gegebenen, die wir noch anzuführen haben, es mit einander gemein, daß sie uns so zu sagen eine stete Flucht vor der Wirklichkeit vergegenwärtigen. Es sind das Ideal und die Abstraction. Was von der Kritik der Erkenntnißkräfte oder der Zergliederung des Gegebenen in Bestimmung der Grenzen zwischen der Wirklichkeit und der Welt der Abstraction, zwischen dem logischen und realen Wesen zu fordern ist, hat Kant im Allgemeinen festgestellt, Schopenhauer nach einzelnen Richtungen hin mit seltener Virtuosität ausgeführt. Das Idealisiren als eine allgemeine Thatsache der Erfahrung sicher zu bestimmen, ist weder jenem noch diesem gelungen. Schopenhauer zeichnet sich auch in den hieher gehörigen Abschnitten seines Hauptwerkes überall durch scharfe Auffassung der gegebenen Beziehungen aus, wo er sich auf Beobachtung beschränkt; sobald er aber seine Speculation einmischt, sind alle Verhältnisse verschoben. Idee und Begriff sollen darin etwas Gemeinsames haben, daß beide als Einheit eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten. Die Ideen, die den Künstler beschäftigen, sollen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten darstellen, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. In diesen Nachbildern sei der Idee selbst vieles derselben Gleichgültige und Unwesentliche beigemischt. Es sei z. B. die Idee des Baches, daß er der Schwere folge, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit darstelle, während ihm, wenn er über Steine abwärts rolle, die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen lasse, gleichgültig und unwesentlich seien. Aber Jedermann weiß, daß diese Dinge, von denen bei der Bildung des allgemeinen Begriffs eines Baches gänzlich abgesehen wird, dem Künstler nichts weniger als gleichgültig

sind. Das Idealisiren hat nichts mit dem Abstrahiren gemein, welches die Einheit des Begriffs zum Vertreter einer Vielheit wirklicher Dinge macht. Das Idealisiren ist in dieser Beziehung gerade das Gegentheil des Abstrahirens. Während dies aus hundert wirklichen Dingen eine Einheit herzustellen bemüht ist, werden aus jedem einzelnen wirklichen Dinge, wenn hundert Künstler es sehen und darstellen, ebenso viel neue entstehen. Jede einzelne Gegend in bestimmter Jahres- und Tageszeit, jeder einzelne Augenblick eines persönlichen Daseins, jede einzelne Scene eines Familienlebens, jedes einzelne geschichtliche Ereigniß vervielfältigt sich so oft, als die künstlerische Betrachtung sich desselben bemächtigt, wird so oft, als Bild, zu einem neuen Gegenstande, so oft eine Persönlichkeit es idealisirt, ihre Art zu sehen daran bekundet, ihre Eigenthümlichkeit in dasselbe hineinbildet. Einbildung ist deshalb ein sehr bezeichnender Ausdruck für alles Idealisiren. Der Bach, der Comersee bei Abendbeleuchtung, die betende Römerin, Napoleon in Fontainebleau sind nichts als Ueberschriften zur vorläufigen Verständigung, Darstellungsmittel, mit deren Hilfe das, worauf es uns allein ankommt, die diesem Künstler eigenthümliche Art die Dinge einbildend anzuschauen, das Idealisiren dieses Künstlers uns zugänglich werden soll. Alle Dinge der Welt sind für die idealisirende Thätigkeit nur ebenso viel verschiedenartige Spiegel. Die eigene Persönlichkeit an irgend einem Gegenstande, im bloßen Bilde, sicher vor allen Störungen des wirklichen Lebens abspiegeln zu wollen, das ist das Idealisiren als Thatsache der Erfahrung, wir mögen dabei an den Künstler als Virtuosen oder Dilettanten denken, an Aeschylos und Prometheus oder an den Jüngling, der seine erste Liebe, und an den Greis, der seine Jugenderinnerungen idealisirt. Es ist daher ein gänzlich verfehlter Contrast, wenn Schopenhauer sagt: große Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen, Dichter zweiten Ranges verwandeln

die darzustellende Hauptperson in sich. Diese Bemerkung zeigt, wie unsicher die Beobachtung eines Gegenstandes wird, wenn man nicht jedes fremdartige Motiv fernzuhalten weiß. Eine sorgfältigere Zergliederung des Gegebenen führt zu der Einsicht, daß Shakspeare und Göthe nicht weniger als Byron die darzustellenden Personen in sich selbst verwandeln und daß dasselbe Verfahren bei jenen nur deshalb einen andern Eindruck als bei diesem macht, weil das, was in Shakspeare und Göthe ein Zug der Natur ist, in Byron mit pretentiöser Absichtlichkeit auftritt und weil die Vielseitigkeit der Begabung und Ausbildung jenen einen unerschöpflichen Reichthum von Darstellungsmitteln zur Verfügung stellt, während dieser auf einen engen Kreis von Empfindungen beschränkt und den Anstrengungen der Selbstbildung abgeneigt, in seinen Werken eine ermüdende Einförmigkeit zeigt. Wenn man von einer die idealisirende Thätigkeit beherrschenden Einheit sprechen will, so hat man nicht an die Idee des einen Gegenstandes zu denken, mit dessen Darstellung sich verschiedene Künstler beschäftigt haben, sondern an die Einheit, zu der die Persönlichkeit eines und desselben Künstlers die verschiedenen von ihm behandelten Gegenstände verbindet. Wenn man sich von der Macht des Namens und den mit ihm zusammenhängenden Einflüssen frei machen kann, wird man bei aufmerksamer Vergleichung die Aehnlichkeiten zwischen der Iphigenie des Euripides und der Göthe's immer mehr verschwinden, dagegen die zwischen der letzteren und den übrigen Frauencharakteren desselben Dichters immer deutlicher hervortreten sehen. Der Abstand zwischen den Madonnen Murillo's und den Frauengestalten seiner Genrebilder ist viel geringer, als die Entfernung, welche eine Madonna dieses Spanischen Malers von der Sixtinischen Madonna trennt.

Um die Reihe des Gegebenen, welche die Erfahrung bildet, richtig aufzufassen, genügt es nicht, daß man keine der verschiedenen Arten desselben übersieht; man muß seine Untersuchung auch

auf die Beziehungen ausdehnen, die zwischen den verschiedenen Arten des Gegebenen möglich sind. Kant sagt: Erfahrung (er meint die eine Art des Gegebenen, die in der Verbindung von Anschauung und Denken besteht) ist das erste Produkt, das der Verstand hervorbringt; aber man muß fragen, ob er es aus eigenem Antriebe oder in fremdem Auftrage thut. Es muß ermittelt werden, welche Beziehungen sich knüpfen und wieder lösen lassen und welche dagegen unlösbar, gegeben sind. So lange dies noch nicht geschehen ist, können die philosophischen Mesalliancen nicht aufhören, die zu allen Zeiten zu den ergiebigsten Quellen des Vorurtheils gehört haben.

Wir fügen nur noch eine Bemerkung über die zweite der oben genannten Bedingungen hinzu, von denen es abhängt, daß die Philosophie in einem richtig gezeichneten Bilde der Erfahrung einen sichern Ausgangspunkt gewinne. Diese zweite Bedingung verlangt, daß jede Verfälschung fern gehalten werde, durch welche das, was nicht gegeben ist, als etwas unmittelbar Gewisses und sich von selbst Verstehendes eingeschwärzt werden möchte.

„Weil der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist" beginnt Kant sehr häufig seine Erörterung. Er bedient sich dieses Zusatzes „in uns Menschen" mit derselben Unbefangenheit, mit welcher er von Empfindungen und Begriffen spricht. Gehört der Gedanke, welchen diese Worte enthalten, zu denjenigen, die keiner Rechtfertigung bedürfen? Anschauungen und Begriffe erweisen sich als ein Gegebenes. Läßt sich dasselbe von menschlichen Anschauungen und menschlichen Begriffen behaupten? Vergegenwärtigen wir uns, worauf der Gedanke hinweist, der halb ausgeschrieben und halb unterdrückt wie eine Abbreviatur in dem Worte „menschlich" auftritt, so gelangen wir zu der Forderung, daß man das Menschliche als ein in bestimmte Grenzen eingeschlossenes Gebiet für einen Gegenstand der philosophischen

Betrachtung und zwar der theoretischen Philosophie ansehe, ferner zu der Vorstellung, daß es Anschauungen und Begriffe innerhalb und außerhalb dieses Gebiets gebe und daß beide einer Veränderung unterworfen seien, wenn sie dies Gebiet betreten oder verlassen. An einzelnen Stellen ist Kant sogar weiter gegangen und hat die Art der Veränderung angegeben, die in diesem Falle eintritt. In der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft spricht er z. B. von einer Anschauung, die nicht sinnlich ist (intuitus intellectualis) und in den folgenden Ausgaben an derselben Stelle „verstehen wir unter dem Gegenstande an sich selbst (Noumenon) ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können." Und in der Kritik der Urtheilskraft spricht er davon, daß man sich einen intuitiven Verstand denken könne, ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung, ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen. Man kann sich denken! Kant ist mit diesem Denkenkönnen nicht in Bezug auf jeden Gegenstand so freigebig. Es drängt sich uns im Hinblick auf eine bekannte Stelle seiner ersten Kritik unmittelbar die Bemerkung auf: „eine Namenerklärung von dem Begriffe eines anschauenden Verstandes ist ganz leicht, aber man wird dadurch um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die diesen Begriff möglich machen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall Etwas denken oder nicht? Denn die Schranken, innerhalb deren der Verstand sich jederzeit bewegt, durch die Verschmelzung desselben mit der Anschauung aufheben macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch den Begriff einer intellectuellen Anschauung noch Etwas oder vielleicht gar Nichts denke." Wir wissen zwar, daß Kant selbst von jenem

Denkenkönnen nicht den Gebrauch macht, den die philosophischen Schulen nach ihm davon gemacht haben, daß er selbst es nie unternommen hat uns zu erzählen, was durch das gemalte Fenster der intellectuellen Anschauung zu sehen sei; aber von dem Standpunkte aus, den er in jenen Erklärungen einnimmt, kann er es Niemandem wehren. Vom Geisterdenker zum Geisterseher und seinen Träumen ist nur ein Schritt, denn die Beziehung zwischen Denken und Anschauen ist etwas Gegebenes, so daß, wenn man es sich einmal gestattet, im Denken gar Nichts in Etwas zu verwandeln, die Einwirkung dieser Verwandlung auf die Auffassung des Wirklichen nie ausbleiben wird.

Die „menschlichen" Anschauungen und „menschlichen" Begriffe Kants sind eines der vielen Beispiele, die dafür angeführt werden können, daß er das Grundvorurtheil der philosophischen Schulen erkannte, aber nicht durch alle Einkleidungen, in denen es aufgetreten war, verfolgte, sondern sich auf die Zerstörung einiger Formen und Ausdrücke desselben beschränkte, während er andere in der bisher üblichen Weise zu gebrauchen fortfuhr. Er macht es Leibnitz zum Vorwurf, daß er die Erscheinungen intellektuirte, daß er die Sinnlichkeit nur für eine verworrene Vorstellungsart und nicht für eine besondere Quelle von Vorstellungen ansah; und er begeht denselben Fehler, indem er „menschliche" Anschauungen und „menschliche" Begriffe erfindet, um einen Verstand denken zu können, der das Geschäft der Anschauung, das die Sinnlichkeit immer nur mangelhaft ausführe, selbst zu übernehmen entschlossen sei. Er selbst hat es festgestellt, daß Verstand und Anschauung nichts als besondere Ausdrücke für die Erscheinungswelt seien und dennoch giebt er es nicht auf, durch irgend ein Wunder die Erscheinung in das Ding an sich verwandelt zu sehn. Was er bei der Zergliederung des Gegebenen gefunden, waren Anschauungen und Begriffe. Welche Verschiedenheit des Inhalts und der Form

innerhalb der Anschauungen und Begriffe stattfinde, ist eine Frage die von der Neugierde aufgeworfen wird, wenn sich Jemand aus seiner Situation in eine fremde zu versetzen wünscht, etwa das Mädchen die Empfindungen und Gedanken einer Frau kennen möchte, Lebende wissen möchten, was die Verstorbenen sehn und hören, oder es ist eine Frage, mit deren Beantwortung sich der Wissenstrieb mit Rücksicht auf den bestimmt umgrenzten Horizont des Fragenden beschäftigt; aber es kann nie eine Frage für die Erkenntniß sein, die um alle diese möglichen Unterschiede unbekümmert, zu untersuchen hat, was Anschauung und Begriff an sich sind. So viel sich auch Neugierde und Wissensdrang mit menschlichen, thierischen, göttlichen u. s. w. Anschauungs- und Verstandesvermögen zu schaffen machen mögen, die Erkenntniß trifft diese Dinge auf ihrem Wege nie an. Sie ist aber in Gefahr sich von diesem verdrängen zu lassen, wenn sie die Forderungen, die von dorther nicht selten im Namen der Philosophie erhoben werden, ihrer Kritik zu unterwerfen versäumt, einer Kritik, die sie vor Allem mit stetem Rückblick auf das Gegebene zu üben hat. Gegeben waren nun Sinnlichkeit und Verstand in Wechselbeziehung zu einander, wie Freude und Schmerz, wie das Ohr und die Töne, das Auge und die Welt der Gestalten und Farben, so daß Anschauung und Denken, Objekt und Subjekt nur für einander und durch einander bestehn. Sollte also irgendwo eine sentimentale Stimmung zum Inhalt ihrer Klagen über die Unvollkommenheit des irdischen Daseins gewisse angebliche Schranken der Erkenntniß nehmen und behaupten, daß es zum Unglück des Menschen gehöre, sich mit seinem Denken unter die Controlle der Anschauung gestellt zu sehn, und daß eine höhere Erkenntniß möglich sei, daß ein Subjekt ohne Objekt möglich sei, das durch sein Denken producire, setze, objektivire, u. s. f.; so wird eine Philosophie, die das Gegebene vor Verfälschung zu bewahren weiß, in diesem Geschenk einer

höheren Erkenntniß einen Ungedanken, ein Utopie sehn, welche die Götter ebenso als die Menschen nur wie Kartenhäuser und Luftschlösser zum Zeitvertreibe brauchen können. Hätte Kant sich das Bild der Erfahrung durch den aufgedrungenen Begriff des Menschlichen nicht entstellen lassen, so hätte er an der oben angeführten Stelle gesagt: da wir unter dem Gegenstande an sich selbst (Noumenon) ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung verstehen müssen, eine solche aber nicht gegeben ist, so ist das Ding an sich überhaupt nicht als Objekt zu denken. Hätte Kant diesen durch das Princip seiner Kritik ihm vorgezeichneten Weg verfolgt, so würde er alle jene Stellen, in denen er sich über die Schranken der *menschlichen* Erkenntniß ergeht und die Unergründlichkeit der Ideen durch den *menschlichen* Verstand versichert, dahin haben umschreiben müssen, daß das Denken, welches durch die gegebene Beziehung von Anschauung und Begriff, Objekt und Subjekt zu Stande kommt, für Götter ebenso wenig als für Menschen einen Weg abgeben kann, der zum Dinge an sich führt, und daß im Gegensatz zu diesem der Erscheinung, dem Reiche der Beziehungen, angehörigen Denken die *Erkenntniß* als ein das Wesen der Dinge offenbarendes Denken, fortan nichts Anderes bedeuten könne, als die Selbstbestimmung des Dinges an sich.

Indem Kant durch seine „menschlichen" Anschauungen und „menschlichen" Begriffe sich abhalten ließ, diesen Weg consequent zu verfolgen, gab er allerdings selbst der Scholastischen Philosophie, die nach ihm wieder Mode wurde, einen Vorwand ihm Verzweiflung an der Vernunft vorzuwerfen. So konnte Baader auf den Einfall kommen zu behaupten, daß Kant die „absolute Blindheit der praktischen Vernunft" gelehrt, und Hegel mit der moralisirenden Miene, die er so gern annimmt, dem deutschen Publikum erzählen, daß „die kritische Philosophie dem Nicht*wissen* des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versicherte,

bewiesen zu haben, daß vom Ewigen und Göttlichen nichts gewußt werden könne." Hätte Kant wirklich durchgeführt, was er durch die Immanenz der praktischen Vernunft stets andeutet, daß das Denken in Göttern und Menschen allein in der Selbstbestimmung des Dinges an sich zur Erkenntniß werde, so hätte Baader sich sagen müssen, daß man ein Auge nicht blind nennt, wenn es nicht Alles sieht, sondern dann, wenn es das nicht sieht, was überhaupt zu sehen ist, und daß es deshalb thöricht wäre einem Auge deshalb Blindheit vorzuwerfen, weil es Töne nicht sehen kann; und Hegel hätte sich sagen müssen, daß, wenn das Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen behauptet werde, damit die Erkenntniß desselben nicht geleugnet sei, sondern nur erklärt werde, daß die Wahrheit, wie sie nicht zu schmecken oder zu riechen, so auch nicht zu wissen sei, sondern es zur Erkenntniß derselben einer andern Funktion bedürfe, als des Bewußtseins, des Wissens, der Theorie, die wie das Empfinden an die Erscheinungswelt gebunden sei.

Daß Kant diese Mißverständnisse in gewisser Beziehung selbst verschuldete, hatte seinen Grund in einer zunehmenden Nachgiebigkeit gegen gewisse Richtungen seiner Eigenthümlichkeit, die seinen Gottesbegriff durch die der alten kirchlichen Symbolik und Metaphysik entlehnten juristisch-teleologischen Vorurtheile entstellten. Im Jahre 1770 hatte er sich die Frage nach der Verbindung des Gottesbegriffs mit der Erscheinungswelt noch offen gehalten, hatte er noch von einer omnipraesentia phaenomenon gesprochen; als er seine Kritik der praktischen Vernunft schrieb, schien es ihm bereits ein Widerspruch Gott mit Erscheinungen in Verbindung zu denken. Hätte er jenen Standpunkt nicht aufgegeben, so wäre es ihm nicht unmöglich gewesen, die religiösen Vorstellungen des Hellenismus, in denen Gott ein Gattungsbegriff war, und die Mosaischen Ueberlieferungen, die Gott nur als einen Eigennamen kannten, unbefangen zu würdigen und zwischen diesen von der christlichen Dog-

matik für unvereinbar erklärten Ansichten das Schiedsrichteramt der Kritik zu üben. Je älter er aber wurde, um so mehr entging es ihm, wieviel eingebildetes Wissen sich unter der metaphysisch-theologischen Maske des Nichtwissens verbarg, und endlich verfiel er unbedingt dem Zauber jenes in allen metaphysischen und dogmatischen Systemen nur variirten Spruchs der alten Schlange, von dem uns in den auf irgend ein Jenseits vertröstenden Worten: „ihr werdet wie Gott sein," offenbar nur das Ende erhalten ist, während der verlorne Anfang „es versteht sich doch von selbst, daß ihr nicht wie Gott seid," den eigentlichen Meistergriff der Sophistik enthielt.

Diese Bemerkungen über einen Mangel Kants in der Auffassung des Gegebenen können nicht den Zweck haben die unsterblichen Verdienste in Schatten zu stellen, die er sich durch seine Kritik um die Philosophie erworben. Diese und jede andere Nachwirkung der alten Systeme wäre von seinen Nachfolgern entdeckt und beseitigt worden, wenn man die von ihm befolgte Methode, die richtige Auffassung der Erfahrung als die unerläßliche philosophische Vorfrage anzusehn, nicht gänzlich wieder aufgegeben hätte.

Wir sind weit davon entfernt gegen diejenigen seiner Nachfolger, die dies verschuldet haben, eingenommen zu sein. Diese Enthusiasten und Genies, durch welche sich die Sturm- und Drangperiode unserer Nationalliteratur in ihren verschiedenen Stadien bis zum Göthe-Cultus, auf philosophischem Gebiete fortsetzt, werden stets eine hervorragende Stellung in der Geschichte der neuern Bildung behaupten, auch wenn man sich überzeugt haben wird, daß die Episode, die sie in der Geschichte der Philosophie bilden, keinen Fortschritt in der Arbeit der Erkenntniß enthält. Kann dieser Abschnitt, der mit Hegel zum Abschluß gekommen zu sein scheint, nach dem Begriff, der während desselben mit dem Worte Philosophie verbunden wurde, unter dieser Aufschrift auch nichts Anderes

als dissolving views enthalten; so findet sich in ihnen doch eine Fülle neuer, anregender und tiefer Motive, die nicht wieder in Vergessenheit gerathen dürfen, wenn man sich früher oder später über die Unbrauchbarkeit des gewählten Darstellungsmittels allgemein verständigt haben wird.

Wir wollen auch nicht in Abrede stellen, daß sich viel zur Entschuldigung der neuen Selbsttäuschung anführen läßt, der man sich hingab. Es befremdet uns nicht im Geringsten, daß die alte Scholastik sich von der Niederlage, die sie durch Kant erlitten, so schnell wieder erholen, daß das Schauspiel, welches die Identitätsphilosophie in den drei Akten: Fichte, Schelling und Hegel aufführte, mit so allgemeinem Beifall aufgenommen werden konnte. Denn wenn das, was man zu bieten hatte, auch nichts Anderes als die alte widernatürliche Vermischung von Abstraktion und Wirklichkeit war, so gab man es doch in einer bisher unbekannten Gestalt, in der die Unbehilflichkeit der Wirklichkeit etwas von der freien Beweglichkeit des Gedankens, die Schatten der Abstraktion etwas von dem Fleisch und Blut des Lebens angenommen zu haben schienen. Kant hatte gesagt: hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Gewiß, sagte man, das ist zuzugestehn. Aber mit einer neuen und sehr zeitgemäßen Wendung setzte man hinzu: die Frage ist mit dieser Unterscheidung nicht erschöpft, wir kennen ein Drittes, das weder jenes noch dieses ist, aber die Natur beider in sich vereinigt; wir geben einen Wechsel auf hundert Thaler aus, von dem man nicht wird leugnen wollen, daß er jene hundert wirklichen und hundert möglichen Thaler zu einer neuen Einheit verbunden zeigt — und diese Deduction sagte dem Geschmacke des Zeitalters so zu, daß die Schwindelei und Wechselreiterei mit Abstractionen, die nun in der Philosophie ihr Wesen zu treiben anfing, ihre ältere die Politik beglückende Schwester an Fruchtbarkeit und Kühnheit bald übertraf.

Das Publikum gestand einstweilen einen unbeschränkten Credit zu. Für die Erfüllung jedes Wunsches schien nun gesorgt. Was Hesiod und Moses von der Entstehung der Welt erzählt, ließ sich nicht glauben, und doch war das Verlangen etwas davon zu wissen lebhafter als je. Die ersehnte Aufklärung ließ nicht auf sich warten, die neue Cosmologie erschien. Im Anfange, hieß es, schuf die dialectische Methode Himmmel und Erde, es war Alles wüste und leer und das Sein schwebte über dem Nichts und sie sprachen zu einander: es werde u. s. w. So wurde wie auf diesem, so auf jedem andern Punkte der Schein neuer Resultate erzeugt.

Was sich als neu geltend machen kann, ist überall eine bewegende Macht und als solche in gewisser Beziehung im Dienste des Fortschritts; und daß die Identitätsphilosophie mit der Triebkraft, die sie entwickelt, das Gedankenleben nach allen Richtungen durchdrungen und eine früher nie erreichte Beschleunigung der Ideencirculation erzielt hat, ist eine Thatsache, die von keinem unbefangenen Beobachter in Abrede gestellt werden wird.

Beschränkte uns nicht der Raum, so würden wir in der Erfüllung der angenehmen Pflicht die Sache des Gegners zu führen weiter fortfahren und noch manche andere Lichseite an der Wirksamkeit der Identitätsphilosophie hervorheben können. In Bezug aber auf den eigentlichen Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung, in Bezug auf die sichere Begründung philosophischer Untersuchungen durch richtige Auffassung der Erfahrung ist freilich der Einfluß der nach Kant herrschenden Systeme nur als verderblich anzusehn.

Die Geringschätzung, mit der man das Gegebene behandelte, entzog dem Gedankenbau sein natürliches Fundament. Die Speculation wurde zu einem Spielen mit Begriffen. Der Witz erhielt den Auftrag, auf philosophische Entdeckungen auszugehn. Die sichere Umgrenzung der Begriffe, die Schärfe in der Beobachtung und

Unterscheidung der Dinge wurde für einen Nothbehelf beschränkter Köpfe ausgegeben. In keiner früheren Zeit war die Mißhandlung der Thatsachen der Erfahrung in Natur und Geschichte so im großen Stil getrieben, so methodisch, so zur Gewohnheit geworden.

Kant bemerkt an einer Stelle, daß die sorgfältigste Sonderung der verschiedenen Arten von Begriffen nicht nur im Interesse einer richtigen Lösung der Probleme der praktischen Philosophie nothwendig, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Erfüllung der Pflicht sei. Die Wirkungen der Art zu philosophiren, die nach ihm Mode wurde, sind der beste Beweis für die Richtigkeit dieser Bemerkung. Je weiter man die Kunst trieb, Thatsachen in Begriffe zu verwandeln und Gedanken in Empfindungen umzusetzen, um so allgemeiner wurde die Ansicht, daß nicht nur jedes Ding mehr als eine Seite habe, sondern Jedem das souveräne Recht zustehe es zu drehen, wie ihm beliebe. Der Zufall wollte es, daß die Zeit, in der man es als den höchsten Triumph der Wissenschaft ansah zu beweisen tout ce qui vous plait, zugleich den alten Grundsatz: car tel est notre plaisir aufs Neue zur Macht gelangen sah. Darf man sich wundern, daß die Philosophie unter diesen Umständen das öffentliche Vertrauen, das sie sich zu Ende des vorigen Jahrhunderts erworben hatte, in dem gegenwärtigen wieder verlor?

Mit einem Worte, wir mögen auf die inneren Fragen der Philosophie oder auf ihre Stellung zum öffentlichen Leben sehn, es giebt für sie nur ein Mittel, sich aus ihrem tiefen Verfall zu erheben, das ist, daß sie sich entschließt ehrlich zu Werke zu gehen und deshalb vor allem durch eine das gesammte Gebiet der Erfahrung umfassende Kritik festzustellen, was ihr zur Lösung ihrer Aufgabe gegeben ist.

IV. Schopenhauers Urtheile über die Philosophie und den Charakter Kants.

Schopenhauer hat in dem Briefe an Rosenkranz, der in der Ausgabe der Kantischen Werke von Rosenkranz und Schubert Theil 2, p. XI ff. abgedruckt ist, die Behauptung ausgesprochen, daß Kant durch Veränderungen, die er in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft vorgenommen, sein Werk verstümmelt, verunstaltet, verdorben hat, und daß es Menschenfurcht gewesen, was ihn dazu bewogen hat. Wir sprechen zuerst davon, wie Schopenhauer die Veränderung ansieht, dann von dem Motiv, das er für sie voraussetzt.

Die Hauptveränderung, auf die sich das Urtheil bezieht, besteht darin, daß Kant aus dem ersten Hauptstück des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik 57 Seiten weggestrichen und unter demselben Titel durch einen neuen, etwa halb so langen Abschnitt ersetzt, auch der Analytik der Grundsätze eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus einverleibt hat. Kant bemerkt in der Vorrede zur zweiten Auflage, daß alle vorgenommenen Veränderungen sich auf die Darstellung beschränken. Schopenhauer behauptet, daß namentlich die von ihm hervorgehobenen das System selbst betreffen, und nennt deshalb Kants Erklärung ein unredliches Vorgeben.

Ob eine Veränderung nur die Darstellung betreffe, oder den Gedankeninhalt selbst berühre, ist eine Frage, die bei philosophischen Arbeiten nicht immer durch Vergleichung der vorliegenden Werke allein zu entscheiden ist. Führt sie aber über diese hinaus in den dunklen Hintergrund der Absichten, Wünsche und Befürchtungen

des Verfassers, so ist sie überhaupt auf wissenschaftlichem Wege nicht zu erledigen.

Kant erklärt selbst, daß die veränderte Darstellung an den bezeichneten Stellen einer Mißdeutung habe abhelfen sollen. Er sagt damit, daß man in diesen Abschnitten Lehren zu finden gemeint hat, die ihm fremd seien, daß er dies Mißverständniß zum Theil wenigstens selbst durch die Wahl des Ausdrucks verschuldet zu haben glaube, daß er deshalb eine neue Form habe suchen müssen, die jene Auslegung unmöglich mache.

Wir befinden uns hier in dem oben vorausgesetzten Falle. Wer behauptet, daß es dem Verfasser nicht darum zu thun gewesen sei, zu verhindern, daß ihm Lehren angedichtet würden, die er stets verworfen, sondern daß derselbe durch die veränderte Darstellung Ansichten zurückgenommen, Grundsätze, zu denen er sich früher selbst bekannt, widerlegt habe; der zieht sofort die Aussage des Schriftstellers über sich selbst in Zweifel und klagt ihn eines falschen Zeugnisses an.

Wir haben also einen literarischen Prozeß vor uns und brauchen Richter.

Daß die Ausführung des öffentlichen Anklägers, wenn sich einer findet, der nach der Ueberzeugung des Richters dies Amt verwaltet, nicht blos diesen Titel führt, für diesen ein größeres Gewicht hat als die Beweise dessen, der beleidigt ist oder sich dafür hält, und daß dieser dem Richter um so weniger unbefangen erscheinen wird, je mehr für ihn bei der Entscheidung dieses Prozesses auf dem Spiele steht, das liegt in der Natur der Sache.

Als öffentlicher Ankläger vor dem Tribunal der Gelehrten-Republik kann Schopenhauer ebenso wenig als vor ihm F. H. Jacobi in unserm Falle gelten. Beide haben ein Interesse daran, daß Kant in den Veränderungen der zweiten Ausgabe und in der Erklärung über dieselbe ein falsches Zeugniß von sich abgelegt.

Schopenhauer legt nemlich augenscheinlich einen hohen Werth darauf, sich auf Kant berufen zu können. Er kann es aber nur, wenn das, was in der zweiten Ausgabe der Kritik weggelassen ist, einen Grundgedanken der Kantischen Philosophie enthält und das, was in die Stelle gesetzt ist, über die wahren Ansichten Kants täuscht.

Das Verhältniß Schopenhauers zu Kant hat das Eigenthümliche, daß es einerseits den an sich scharfen Blick des ersteren so schärft, daß ihm auch diejenigen Fehler in Kants Schriften nicht entgehen, die alle Uebrigen übersehn, während es andererseits dasselbe Auge für Beziehungen blind macht, welche sich jedem mittelmäßigen Beobachter aufdrängen.

Daß Schopenhauer für die schwachen Seiten Kants einen so durchdringenden Blick zeigt, erklärt sich aus der alten Erfahrung, daß jeder die Fehler, die er selbst begeht, an Andern, wie sie sich hier auch verbergen mögen, leicht zu entdecken im Stande ist. Wir führen wenigstens ein Beispiel an.

Kant hebt es bei jeder Gelegenheit hervor, daß es ein Hauptverdienst seiner Untersuchungen über die praktische Philosophie sei, die Moral von dem herrschenden Einfluß des Eudämonismus befreit zu haben. Schopenhauer weist aber nach, daß dieser Eudämonismus mitten in Kants praktischer Philosophie in der Verkleidung des höchsten Gutes ungestört sein Wesen treibt. Die Glückseligkeit im höchsten Gut, bemerkt er sehr richtig, soll zwar nicht eigentlich das Motiv der Tugend sein; dennoch steht sie da wie ein geheimer Artikel, dessen Anwesenheit alles Uebrige zu einem bloßen Scheinvertrage macht; sie ist eigentlich nicht der Lohn der Tugend, aber doch eine freiwillige Gabe, zu der die Tugend, nach ausgestandener Arbeit verstohlen die Hand offen hält. — Und wie verwandt zeigt sich in dieser Beziehung Schopenhauer mit Kant! Das Costüm des Systems, das sie tragen, ist freilich in Schnitt und Farbe so verschieden, daß auf den ersten Blick der Gedanke

daß sie einem Herrn dienen, sehr ferne liegt. Das System Kants ist eine Pflichtenlehre, das Schopenhauers eine Tugendlehre. Sieht man aber von dieser aus der Persönlichkeit und dem Lebensgange jedes Schriftstellers zu erklärenden Einkleidung der Grundsätze ab und achtet auf die Richtung, welche diese Grundsätze an sich verfolgen, so überzeugt man sich, daß es ein und derselbe Eudämonismus ist, für den das Herz des Einen wie des Andern schlägt, obschon jeder von beiden auf gleiche Weise sich dazu Glück wünscht, „diesen Feind aller wahren Moral“ gänzlich überwunden zu haben. Um die Grenze nie zu verfehlen, welche die praktische Philosophie von den unter dieser Aufschrift umlaufenden Glückseligkeitslehren trennt, hat man sich an die einfache Bestimmung zu halten, durch welche die Zustände des Menschen und seine Selbstbestimmung, sein Wohlsein und sein Wohlverhalten geschieden werden. Wer diese Begriffe nicht auseinanderhalten kann, hat das Gebiet des Eudämonismus noch nicht verlassen, wie es bei Schopenhauer der Fall ist, der das Böse und das Uebel geradezu für identisch erklärt. Wo man die Bedingungen des Wohlseins zu finden meint, ob man sein eigenes Wohlsein befördert, um dadurch das Wohlsein des Andern zu erhöhn, oder ob man das Wohlsein Aller ins Auge faßt, um dadurch das eigene zu sichern, ob meine derartige Beziehung zu Andern durch die Reflexion oder durch das Gefühl vermittelt wird, diese und ähnliche Fragen wird Niemand für gleichgültig erklären, aber es sind nicht Fragen der praktischen Philosophie, sondern sie liegen innerhalb des Systems des Eudämonismus. Schopenhauer bezeichnet als die einzige Basis für beide Cardinaltugenden der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe „das Mitleid, d. i. die Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht.“ Indem er auf diese Weise die Theilnahme für das Wohl-

sein Andrer zum Maßstabe alles moralischen Werthes der Handlung macht, vergißt er gänzlich, daß er selbst Kant zugerufen hat: berücksichtige ich auch nicht mich allein, sondern die Gesammtheit aller Individuen, wird statt meines eigenen Wohlseins das Wohlsein aller ohne Unterschied mein Zweck, so bleibt dasselbe noch immer Wohlsein. — Kann denn das Mitleiden je etwas Anderes sein, als das Echo der Furcht, die der Gedanke des eigenen Leidens einflößt, welche wieder nichts Anderes als die Kehrseite des Verlangens nach eigenem Wohlsein ist, so daß die erste Bedingung aller Moral Schopenhauers darin besteht, das Herz für den Wechsel von Wohl und Wehe empfänglich zu erhalten! — eine Bedingung, die er selbst als praktischer Philosoph erfüllt, denn bei keinem andern Schriftsteller der Gegenwart findet sich eine solche Virtuosität des Pessimismus, eine so krankhafte Empfindlichkeit für das Leiden, als sich in seinen Werken kundgiebt. So heftig er deshalb auch jene Auswüchse des Egoismus bekämpft, die selbst die Stimme des Mitgefühls ersticken, so hegt er doch durch seine Moralisirung des Mitleids die eigentliche Wurzel des Egoismus selbst, nämlich den Wahn, welcher der Welt der Erscheinung, in der allein das Ich und Du in einen Widerspruch gerathen können, eine sittliche Bedeutung andichtet. —

Wir sagten, es sei durch die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses zwischen den beiden Philosophen, von denen wir sprechen, bedingt, daß Schopenhauer selten irre, wenn er die Begriffsbestimmungen Kants tadelt. In Bezug auf das Lob, das er Kant spendet, können wir nicht dasselbe sagen. Wir meinen nicht, daß eine derjenigen Lehren der Kantischen Philosophie, die er als sichere Errungenschaften der Erkenntniß bezeichnet, diese Anerkennung nicht verdiene. Aber es begegnet ihm, daß er unter dem bekannten Namen dieser Lehren Ansichten entwickelt, die sich in Kants Werken nicht nur nicht finden, sondern mit den Grundsätzen desselben

schlechthin unvereinbar sind. Wir nehmen den Unterschied des empirischen und intelligibeln Charakters zum Beispiel.

Schopenhauer erklärt, daß Kants Lehre von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Wir lassen die Darstellung dieser Lehre nach Schopenhauer folgen.

Der Wille ist eine jener Naturkräfte, die die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen einer bestimmten Art und in jeder derselben gegenwärtig sind. Sie unterscheidet sich von den übrigen dadurch, daß sie durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Causalität ist und daß sie uns nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseins, auch von innen und unmittelbar bekannt ist. Der Charakter ist die speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit dieses Willens in jedem Menschen. Er heißt empirischer Charakter, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird. Er ist das, was jeder äußern Ursache, die in Bezug auf ihn Motiv heißt, die Kraft zu wirken ertheilt. In ihm sind daher alle Aeußerungen — Handlungen — schon potentia erhalten und jede derselben tritt ein, wenn eine äußere Ursache sie hervorruft, so daß dem gegebenen Individuum, in jedem einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich ist. Diese vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, ist den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen; nur Unwissenheit und Roheit kann von einer Freiheit in diesen einzelnen Handlungen des Menschen, einem liberum arbitrium indifferentiae zu reden fortfahren. Der Charakter ist angeboren und unveränderlich. Die Tugend ist gewissermaßen wie der Genius angeboren. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Gift-

zähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. Der innere, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund dieses empirischen Charakters ist der intelligible Charakter d. h. das Wesen an sich dieses Dinges. Hier, nicht in den einzelnen Handlungen haben wir die Freiheit zu suchen. Der Mensch hätte ein andrer sein können. In dem, was der Mensch ist, liegt Schuld und Verdienst; auf das, was er ist, bezieht sich das Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit in uns, wie auch das Bewußtsein der moralischen Verantwortlichkeit. — Der Mensch ist das Werk seines eigenen Willens. Des Menschen Leben ist seine Schuld. — Es giebt eine Verneinung des Willens zum Leben, eine völlige Aufhebung des Charakters. Diese geht aber nicht vom Vorsatz und freien Willen aus, sondern kommt ohne unser Zuthun, wie von außen, auf uns. —

Indem wir auf diesen dürftigen Umriß, auf den wir uns hier zu beschränken genöthigt sind, noch einmal zurückblicken, müssen wir Jeden, der Schopenhauers Schriften nicht selbst studirt, alles Widersprechende und Anstößige, das ihm etwa in den hier angedeuteten Gedanken zu liegen scheint, auf unsere Rechnung zu schreiben oder sich jedes Urtheils darüber zu enthalten bitten. Schopenhauers Ueberzeugungen, auf die hier hingewiesen wird, sind nicht die unsern. Aber in der Art, wie er seine Aufgaben stellt und zu lösen sucht, offenbart sich eine solche Kraft, den Horizont des Geistes auszudehnen und die tiefsten, aber von der herrschenden Philosophie noch immer unverantwortlich vernachläßigten Bedürfnisse der menschlichen Natur aus dem Dunkel des Bewußtseins ans Licht zu ziehen und zu veranschaulichen, daß die Entwickelung seiner Ueberzeugungen ihn den größten Denkern aller Zeiten ebenbürtig zur Seite stellt, und daß von derselben, sobald ihr Eingang in unsere Literatur verschafft sein wird, die wohlthätigste Anregung zur Fortbildung unserer Philosophie zu erwarten ist.

Nach dieser Zwischenbemerkung gehen wir zu der Frage über, zu deren Beantwortung unsere Andeutungen über die Ansichten Schopenhauers vom empirischen und intelligiblen Charakter erforderlich waren und hinreichen, zu der Frage, ob diese Lehre, welche von Schopenhauer als die Lehre Kants bezeichnet wird, sich in den Werken Kants wirklich findet? und wir glauben — Schopenhauer selbst ausgenommen — auf keinen Widerspruch zu stoßen, wenn wir sagen, daß die Grundgedanken der Kantischen Philosophie mit dieser Lehre durchaus unverträglich sind.

Es bedarf zu diesem Zwecke keiner langen Auseinandersetzung. Für Schopenhauer existirt zwischen den einzelnen Handlungen und der Freiheit keine unmittelbare Verbindung, die Freiheit ist nur im ganzen Sein und Wesen (existentia et essentia) zu suchen. Für Kant ist gerade umgekehrt in den einzelnen Handlungen Freiheit und Nothwendigkeit, der intelligible und empirische Charakter verbunden. Er sagt in der von Schopenhauer selbst wiederholt angeführten Stelle der Kritik der reinen Vernunft: „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, wird bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen." Nach Schopenhauer kommt es zu dem einzigen Fall, wo die Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, zu der Verneinung des Willens und Aufhebung des Charakters, nicht aus Vorsatz und freiem Willen, sondern ohne unser Zuthun, wie von außen. Kant dagegen, für den eine unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werdende Freiheit undenkbar ist, erklärt in der andern der von Schopenhauer selbst wiederholt angeführten Stellen ausdrücklich „daß Alles, was aus der Willkür des Menschen entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Causalität zum Grunde habe."

Nichts destoweniger behauptet Schopenhauer, daß die von ihm vorausgesetze Verbindung zwischen Nothwendigkeit und Freiheit dieselbe als die von Kant gelehrte sei.

Einmal drängt sich ihm zwar der Widerspruch zwischen seiner Lehre und der Kants unwillkürlich auf. Er hört Kant behaupten, daß der allgemein gesetzgebende Wille Handlungen und Pflichten vorschreibe, die sich auf gar kein Interesse gründen — ein Satz, dem Kant sich nicht entziehen kann, wenn er die oben angeführte Erklärung aufrecht erhalten will, daß Freiheit und Natur (Zwang, Reiz) bei denselben Handlungen zugleich angetroffen werden. Dennoch entdeckt Schopenhauer den Widerspruch zwischen seiner Lehre und der Kants auch diesmal nicht, sondern sucht einen Ausweg in der Annahme, daß Kant mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Und nun frage ich, auf den Anfang meiner Auseinandersetzung zurückgehend, ob man diese eigenthümliche Stellung Schopenhauers zu Kant anders bezeichnen könne, als indem man, wie ich es gethan, Schopenhauer für gewisse Beziehungen, die zwischen seiner Lehre und der Kants stattfinden, blind nennt.

In Betreff dieser Beziehungen würde Schopenhauer bei der Beurtheilung Kants, auch wenn sie bei ihm ohne Interesse wäre, für uns keine Stimme haben.

Diese Beziehungen betreffen aber nichts Anderes, als den Grundgedanken der Philosophie eines jeden von beiden, der sich in der Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich ausspricht. Dieser Grundgedanke, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet, ist es, welcher wie bei der Darstellung des empirischen und intelligiblen Charakters, so dort bei den Veränderungen, die Kant bei der zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft vorgenommen, zur Sprache kommt.

Schopenhauer beobachtet dort dasselbe Verfahren, das wir an seiner Behandlung des Begriffs des empirischen und intelligiblen

Charakters kennen gelernt haben. Er sucht, um zwischen seiner Philosophie und der Kants eine Uebereinstimmung herzustellen, den Widerspruch, der zwischen ihnen in der That stattfindet,*) in Kant

*) Die Erkenntniß dieses Widerspruchs hat Schopenhauer selbst sich dadurch erschwert, daß er sich zur Darstellung seines Idealismus der Ausdrücke „Erscheinung und Ding an sich" bedient. Nichts ist zur Bezeichnung seiner Grundanschauung unpassender, als das Wort „Erscheinung." Dies eignet sich sehr gut zur Veranschaulichung der Weltansicht, welche das Dasein von Dingen außer uns annimmt, die theoretische Erkenntniß aber nicht als ein Abbild dessen, was sie an sich sind, sondern als die von den Funktionen des Anschauens und Denkens ausgehende Schöpfung einer Welt von Vorstellungen betrachtet, in der jene Dinge an sich nicht wieder zu erkennen sind. Das Wort „Erscheinung" wird aber falsch gebraucht, wenn diejenigen, welche wie Schopenhauer, das Dasein der Dinge außer uns für Täuschung ansehn, sich dieses Wortes zur Darstellung ihrer Ansicht bedienen. Sie meinen offenbar nicht Erscheinung, sondern Schein. Hätte Schopenhauer sich nicht an die Verwechselung dieser Ausdrücke gewöhnt, so würde er sich eine der Hauptversuchungen zur Mißdeutung der Kantischen Philosophie erspart haben; während er nun, so gut er sich sonst auf den Zusammenhang der Gedanken und die Bestimmtheit des Ausdrucks versteht, in Bezug auf den Hauptpunkt der Kantischen Philosophie beides verleugnet.

Wenn Schopenhauer zum Beweise, daß Kant bei der Ausarbeitung der ersten Ausgabe seiner Kritik kein Dasein der Dinge außer uns angenommen, jenen Ausspruch aus dem in der zweiten Ausgabe gestrichenen Abschnitt anführt, „daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen derselben;" so wird gänzlich übersehen, daß Kant dies, ohne Mißdeutung zu besorgen, sagen durfte, wenn der Leser sich vor der Verwechselung zwischen Erscheinung und Schein hütete, vor der Kant zum Ueberfluß selbst gewarnt, und wenn der Leser einsah, daß Kant nach einer nur einige Seiten vorher abgegebenen Erklärung, unter der mit dem Subjekt wegfallenden Körperwelt nicht das „was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt," sondern nur die „Dinge, die im Raume anzutreffen sind," verstehen konnte. Wer übrigens einen handgreiflichen Beweis wünscht, wie leicht dieser Unterschied auch da, wo ihn Kant ausdrücklich hervorhebt, von Auslegern übersehen wird, die in ihm den Idealismus Berkeley's zu entdecken entschlossen sind, der kann ihn bei F. H. Jacobi finden, welcher an einer auf die vorliegende Frage bezüglichen Stelle (Werke Band II. p. 299.) sich und seinen Lesern durch den Druck mit größeren und größten Lettern auf Allerlei aufmerksam gemacht hat, nur nicht auf die Worte „so wie sie vorgestellt werden," auf die es hier allein ankam.

selbst zu verlegen. Kant hat durch seine zweite Ausgabe der Kritik dafür gesorgt, daß der Widerspruch zwischen seiner Lehre und dem Idealismus, der die Dinge im Raum (wie Berkeley und Schopenhauer) für bloße Einbildungen erklärt, sich Jedem aufdrängt. Schopenhauer findet also wirklich, daß diese zweite Ausgabe, in der Kant seine Intentionen entschiedener (ich will nicht sagen befriedigender) zur Darstellung bringt, den Anschein des materiellen Idealismus, der durch manche Ausdrücke der ersten Ausgabe verschuldet war, beseitigt. Dennoch bleibt er dabei, daß Kant bei der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nichts Anderes als er selbst gedacht, und scheut sich nicht zu dem einzigen Auskunftsmittel zu greifen, das ihm übrig bleibt, und in Kant diesmal nicht nur einen unbewußten Widerspruch mit sich selbst, sondern eine absichtliche Täuschung anzunehmen. Auch dies Auskunftsmittel versagt ihm freilich, genauer betrachtet, seinen Dienst. Denn dieselben Gedanken, welche Schopenhauer in den weggestrichenen Theil des ersten Hauptstücks des 2ten Buchs der Dialektik hineingetragen', fand er im 6. Abschnitt der Antinomie wieder, welcher nicht weggelassen war. Wie soll man das erklären, wenn die von Kant vorgenommenen Veränderungen nicht die Darstellung, sondern die Sache selbst betrafen? Schopenhauer behauptet, Kant habe diesen Abschnitt zu streichen vergessen, obschon eine gerade zu Anfange dieses Abschnittes in der zweiten Ausgabe hinzugefügte Anmerkung zeigt, daß Kant auch beim Durchsehn dieses Theils seines Werkes an die Beseitigung der demselben widerfahrenen Mißdeutung gedacht. Aber Schopenhauer giebt lieber das Unwahrscheinlichste für gewiß aus, als daß er an seiner Hypothese von der beabsichtigten Täuschung Kants einen Zweifel aufkommen ließe.

Und welches ist das Motiv, das Schopenhauer für diese Kant angedichtete Täuschung voraussetzt? — Menschenfurcht!

Um Schopenhauers willen thut es uns leid, daß er kein anderes Motiv gefunden hat; um Kants willen freut es uns, denn es liegt in der Natur der Sache, daß manche andere Anklage, die ebenso ungerecht gewesen wäre, sich dennoch nicht so leicht und sicher hätte zurückweisen lassen, als diese Verdächtigung.

Schopenhauer sagt: „sein Umstoßen geheiligter Lehren des alten Dogmatismus, namentlich der rationalen Psychologie hatte Aergerniß gegeben. Dazu kam von Außen, daß der große König, der Freund des Lichts und Beschützer der Wahrheit, eben gestorben war. — Daß Furcht es war, die den Greis zu dieser Verunstaltung der Kritik der rationalen Psychologie bewog, ist auch (?) daraus ersichtlich, daß seine Angriffe auf diese geheiligte Lehre des alten Dogmatismus in der neuen Darstellung viel schwächer, schüchterner und ungründlicher sind, als in der ersten, und daß er sie, um zu besänftigen, sogleich versetzt hat mit vorläufigen Erörterungen der Seelenunsterblichkeit aus Gründen der praktischen Vernunft."

Um wen zu besänftigen? muß man vor allem fragen. Die Anhänger der alten Metaphysik, die hier unter dem alten Dogmatismus verstanden wird? Daß diesen in der zweiten Ausgabe nicht das geringste Zugeständniß gemacht wird, weiß Schopenhauer. Aber diese sind die einzigen, welche seine Kritik erzürnt hatte. Oder hatte Kant je auf irgend eine Weise dazu Veranlassung gegeben, vorauszusetzen, daß er durch Widerlegung eines schlechten Beweises für die Unsterblichkeit den Glauben an diese selbst erschüttern wollte? Die angeführten Worte Schopenhauers begünstigen eine solche Annahme allerdings — leider, muß man hinzusetzen, denn daß bereits die erste Ausgabe der Kritik der reinen Verrunft eine solche Annahme unmöglich gemacht hatte, wird Schopenhauer selbst sich hüten in Abrede stellen zu wollen.

Die Ersichtlichkeit der Furcht Kants, von der Schopenhauer

spricht, verwandelt sich also in den Vorwurf einer groben Nachlässigkeit des Ausdrucks für den letztern.

Der Tod Friedrichs II. aber, dessen Schopenhauer bei dieser Gelegenheit erwähnen zu müssen geglaubt hat, ist ihm offenbar in einer unglücklichen Stunde eingefallen. Die Erwähnung dieses Ereignisses soll an die Beschränkungen der Lehrfreiheit erinnern, welche Friedrich Wilhelm II hat eintreten lassen. Aber die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft ist im Winter 1786 auf 1787 gedruckt, und man braucht nur irgend eine ausführlichere Darstellung der Geschichte jener Zeit zur Hand zu nehmen, um sich zu überzeugen, daß damals noch nichts geschehen war, was ein Wöllner'sches Ministerium in Aussicht stellte. Man wußte damals nur, daß Friedrich Wilhelm II. über christliche Dogmen anders denke als sein Vorgänger; zu der Annahme, daß er die Regierungsgrundsätze seines Oheims mit den entgegengesetzten vertauschen werde, war damals noch kein Grund vorhanden; der Freiherr von Zedlitz, der die kirchlichen Angelegenheiten unter Friedrich II. verwaltete, derselbe, dem die Kritik der reinen Vernunft gewidmet ist, war von dem Könige im Februar 1787 zum Vorstande einer neu errichteten, dem gesammten Schulwesen Preußens vorgesetzten Behörde ernannt worden.

Man sieht, Alles, was Schopenhauer über die Menschenfurcht Kants vorgebracht, zerfällt in sich selbst, wenn man sich die Mühe nimmt, die Sache zu untersuchen. Aber wir hätten uns diese Mühe ersparen können, denn Kant selbst hat den unwiderleglichen Beweis des Gegentheils durch die That geführt. Schopenhauer will uns überreden, daß „Altersschwäche" Kant 1787 zu der Zeit, als er die zweite Ausgabe besorgte, bereits furchtsam gemacht. Ist Kant denn sechs Jahre später durch ein Wunder wieder jung geworden? denn 1793 erschien seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft."

Dies Buch schrieb er zu einer Zeit, als die Verfolgungsmaßregeln des Ministeriums Wöllner bereits Viele ans Schweigen gewöhnt, viele Andere sogar bekehrt hatten.

Und was er in diesem Buche seiner Kritik unterwarf, war nicht ein Schulbeweis der alten Metaphysik, wie in dem Fall, von welchem Schopenhauer spricht, sondern es war die Kirche, die Kirche, deren Wiederherstellung den einzigen Zweck der Wöllnerschen Verwaltung bildete.

Und mit welcher rücksichtslosen Entschiedenheit hat er hier die Waffe der Kritik gehandhabt! Seine Feder arbeitete diesmal wie ein zweischneidiges Schwert.

Man lese aus diesem Buche nur das eine Kapitel „vom Pfaffenthum als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips" und man wird wissen und empfinden, daß der, welcher so schreibt, durch das Greisenalter ebensowenig geistesschwach als furchtsam geworden ist.

Gedruckt bei Albert Rosbach in Königsberg.

Rupp, Julius,

Immanuel Kant Über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniß derselben zur Gegenwart

Königsberg 1857